

AÑO  
33

N. 2

2025

Revista científica  
de Pensamiento  
Social Cristiano  
ISSN: 2892-9672

# La Cuestión Social

## SECCIÓN TEMÁTICA: Jubileo y reparación

**Interpretaciones transgresoras.**

**El Éxodo a la Selva y la justicia agraria en Chiapas**

Dr. Alejandro Aguilar Nava • México

**Jubileo como memoria viva: reparación espiritual y  
justicia transicional desde las mujeres buscadoras en México**

Dra. Gabriela Juárez Palacios • México

## FORO SOCIAL: Justicia Social

**La Iglesia chilena en la encrucijada:**

**refugio, voz y reconciliación frente a la dictadura militar**

Lic. Miguel Alejandro Guzmán Villarroel • Chile

**Breve historia del espíritu de liberación en la Iglesia mexicana**

Mtro. Juan Carlos López Sáenz • México

**Experiencia y reflexión en la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia**

Mtro. Ronaldo Arturo Urizar Aragón • Guatemala

## MISCELÁNEA: Mesa de novedades Convocatoria



**índosoc**

# La Cuestión Social

Documentos, ensayos, traducciones, comentarios, entrevistas,  
notas bibliográficas y reseñas de libros acerca de lo social



**ímdosoc**

JULIO - DICIEMBRE DE 2025



**ímdosoc**

## Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

### DIRECTORIO

#### CONSEJO DIRECTIVO

PHV *in memoriam*  
† Emmo. Sr. Cardenal Roger Etchegaray  
PHV *in memoriam*  
† Lorenzo Servitje Sendra  
PHV *in memoriam*  
† Salvador Domínguez Reynoso

Presidente  
Mónica Chávez Aviña  
Vicepresidentes  
Javier Ballesteros de León  
María del Pilar Mariscal Servitje  
Directora  
Karen Castillo Mayagoitia  
Tesorero  
José Manuel Domínguez Días de Ceballos  
Secretario  
Manuel Gómez Díaz

#### EQUIPO EDITORIAL

Editor en jefe  
Luis Adolfo Arellano González  
Editor operativo  
Verónica Morales Gutiérrez  
Junta editorial  
Aldo Francisco Botello Báez  
Alejandro Aguiar Nava  
Carlos Chávez Arellano  
José de Jesús Legorreta  
Karen Castillo Mayagoitia  
Luis Adolfo Arellano González  
Verónica Morales Gutiérrez  
Diseño de Interiores y portada  
Aldo Francisco Botello Báez  
Corrección de estilo y edición  
Carlos Chávez Arellano

*La Cuestión Social* es una publicación semestral editada y publicada por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C., a través del Imdosoc, con dirección en Pedro Luis Ogazón n. 56, Col. Guadalupe Inn, C. P. 01020, CDMX, México, Tels. 55 5802 9077, 55 9128 8468. E-mail: [contacto@imdosoc.org](mailto:contacto@imdosoc.org). [www.imdosoc.org](http://www.imdosoc.org). Registro de correspondencia de 2a. Clase expedido en la Dirección General de Correos Publicación Periódica. Registro No. 129-93. Certificado de Licitud de Título y Contenido 17415. No. de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo 04-2026-020413490100-102. ISSN: 2992-8672. Distribución directa en el Imdosoc. Los artículos publicados reflejan el punto de vista del autor y no necesariamente el de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A. C. Esta edición de *La Cuestión Social* consta de 500 ejemplares y se imprimió en Litografía Ingramex, Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, C. P. 09810, CDMX. No se devuelven originales no solicitados. Distribución: María Daria Flores Hernández, [libreria@imdosoc.org](mailto:libreria@imdosoc.org) ¡Ayúdanos a que este espacio de reflexión siga vivo! Súmate con una pequeña aportación y hagamos posible la próxima edición de *La Cuestión Social*. Seguimos impulsando el pensamiento crítico y la construcción de una sociedad más justa y solidaria, pero no podemos hacerlo solos. Tu donativo es la clave para que este conocimiento siga llegando a más personas de forma gratuita, fomentando el análisis y la reflexión que nuestro tiempo necesita.

# Contenido

## 05 PRESENTACIÓN

### SECCIÓN TEMÁTICA

Jubileo y reparación

## 08 *Interpretaciones transgresoras*

*El Éxodo a la Selva y la justicia agraria en Chiapas*

DR. ALEJANDRO AGUILAR NAVA • México

## 33 *Jubileo como memoria viva: reparación espiritual*

*y justicia transicional desde las mujeres buscadoras en México*

DRA. GABRIELA JUÁREZ PALACIOS • México

### FORO SOCIAL

Justicia social

## 53 *La Iglesia chilena en la encrucijada: refugio, voz*

*y reconciliación frente a la dictadura militar*

LIC. MIGUEL ALEJANDRO GUZMÁN VILLARROEL • Chile

## 81 *Breve historia del espíritu de liberación en la Iglesia mexicana*

*Aporte para comprender el desarrollo de la educación popular*

*y la defensa de los derechos humanos*

MTRO. JUAN CARLOS LÓPEZ SÁENZ • México

## 120 *Experiencia y reflexión en la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia*

*(Imdosoc-Universidad Rafael Landívar). Testimonio*

MTRO. RONALDO ARTURO URIZAR ARAGÓN • Guatemala

### MISCELÁNEA

## 132 *Mesa de novedades*

## 134 *Convocatoria La Cuestión Social 2026-1*



# Presentación

Con mucho gusto les entregamos el número de julio–diciembre 2025 de *La Cuestión Social*, una edición que vuelve a poner en el centro la dimensión pública y profética de la reflexión social cristiana.

En tiempos en que las desigualdades se naturalizan y la fatiga moral parece ganar terreno, este volumen apuesta por una lectura crítica pero constructiva: no para quedarse en la denuncia, sino para recuperar prácticas, memorias y herramientas que permitan imaginar alternativas posibles. Los textos aquí reunidos dialogan entre sí desde distintos ángulos —historia, teología, pastoral, pedagogía— y convergen en una misma inquietud: ¿cómo pensar y actuar para favorecer la dignidad humana en contextos de exclusión, violencia y deterioro ecológico?

Así, destacan tres ejes que atraviesan la edición y que resultan especialmente pertinentes.

## 1) Memoria, reparación y profetismo

La segunda parte de este año abre con aproximaciones contundentes sobre jubileo, reparación y justicia transicional. Gabriela Juárez Palacios resignifica el Jubileo desde la experiencia de las mujeres buscadoras en México: propone leer la espiritualidad de estas colectividades como una forma viva de reparación —no reducida a compensaciones administrativas— que articula verdad, memoria, dignidad y derecho a la vida. El tono del artículo es teológicamente sólido y, a la vez, profundamente humano: recuerda que las esperas de las víctimas no caben en los marcos burocráticos habituales y que las propuestas de reparación deben nacer de las propias comunidades heridas.

## 2) Religión, espacio público y praxis liberadora

Alejandro Aguilar Nava ofrece una reconstrucción histórica esclarecedora sobre las interpretaciones emancipadoras del Éxodo en las luchas sociales en Chiapas. Su texto muestra cómo la religiosidad popular y la homilética radical fueron mucho más que discursos: constituyeron horizontes de sentido, mecanismos organizativos y bases morales para procesos de reapropiación territorial y de identidad colectiva. Esa mirada nos obliga a repensar la religión no como

simple consolación, sino como motor de agencia colectiva —con todo su potencial emancipador y sus contradicciones— frente a estructuras de poder que siguen despojando.

En la misma línea, la contribución sobre la Iglesia chilena, de Miguel Alejandro Guzmán Villarroel, revisita el rol de algunas instituciones eclesiales —la Vicaría de la Solidaridad y otras— durante la dictadura. El artículo pondera el valor histórico de su acción documental, pastoral y humanitaria, al tiempo que no evita señalar ambivalencias y tensiones internas. Es una lectura que aporta elementos clave para pensar la justicia transicional y el lugar de la fe en procesos de reparación.

### 3) Formación, educación popular y compromiso social

Los textos reunidos en “Foro social” recuperan un tema recurrente y vital: la educación como herramienta de transformación. Juan Carlos López Sáenz traza una breve pero valiosa historia del “espíritu de liberación” en la Iglesia mexicana y su vinculación con la pedagogía popular de corte freireano. El autor muestra cómo comunidades religiosas y ciertos obispos impulsaron una formación teológica y social que prioriza la ortopraxis —la acción— sobre fórmulas meramente doctrinales. Este registro histórico es imprescindible para entender la génesis de muchas iniciativas de alfabetización, defensa de derechos y organización comunitaria que hoy siguen vigentes.

Los artículos de esta edición comparten una actitud que valoramos: crítica informada y esperanza activa. No rehúyen la incomodidad —las injusticias, la cooptación de la religión por intereses poderosos, la insuficiencia de las respuestas institucionales—; pero tampoco caen en el derrotismo. Resaltan, en cambio, la capacidad de los pueblos, de las comunidades y de los sujetos colectivos para generar prácticas de cuidado, memoria y reparación. Esa apuesta es, quizá, la lección más urgente que nos deja este número.

Invitamos a todos a leer en calma los artículos y dialogar con ellos desde sus propias comunidades, aulas y espacios de trabajo. Que la lectura sea semilla para la reflexión, el debate y la acción.

SECCIÓN TEMÁTICA



# Jubileo y reparación



DR. ALEJANDRO AGUILAR NAVA

MÉXICO



# INTERPRETACIONES TRANSGRESORAS EL ÉXODO A LA SELVA Y LA JUSTICIA AGRARIA EN CHIAPAS

## RESUMEN

Este texto analiza las luchas por la tierra en los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona, en México, a lo largo del siglo xx; poniendo en el centro el papel de las interpretaciones religiosas emancipadoras —en particular del Éxodo bíblico— como fuente de imaginación política, organización comunitaria y legitimidad moral en los procesos de justicia agraria. A partir de la homilética radical impulsada por agentes pastorales, las comunidades tseltales, tzotziles, choles y tojolabales resignificaron su experiencia histórica de trabajo forzado, endeudamiento y despojo como una narrativa de esclavitud y liberación, la cual posibilitó tanto la colonización de tierras vírgenes en la selva como la reapropiación directa de fincas en la región de los Altos. El artículo reconstruye el éxodo hacia la selva desde una perspectiva etnográfica e histórica.

**Palabras clave:** *Altos de Chiapas, Éxodo, justicia agraria, religiosidad popular y comunitaria, Samuel Ruíz, Selva Lacandona.*

---

Recepción: 19/11/2025. Aprobación: 12/12/2025.

## ABSTRACT

This text analyzes twentieth-century land struggles in the Highlands of Chiapas and the Lacandon Jungle, placing at the center the role of emancipatory religious interpretations — particularly of the biblical Exodus— as sources of political imagination, community organization, and moral legitimacy in processes of agrarian justice. Building upon radical homiletics promoted by pastoral agents (most notably Samuel Ruiz and the Bachajón Mission), Tseltal, Tzotzil, Ch’ol, and Tojolabal communities re-signified their historical experience of forced labor, indebtedness, and dispossession as a narrative of slavery and liberation, which made possible both the colonization of virgin lands in the jungle. The article reconstructs the exodus towards the jungle from an historical-reconstructive perspective.

**Keywords:** *agrarian justice, Exodus, Highlands of Chiapas, Lacandon Jungle, popular and community religiosity, Samuel Ruiz.*

## INTRODUCCIÓN

El carácter transformador de las tradiciones religiosas comunitarias y populares ha sido constantemente soslayado por las élites intelectuales. Al mismo tiempo, en ocasiones, las comunidades religiosas tienen dificultades para entender las formas en que el discurso religioso entraña una fuente de justicia y transformación. Y es de la práctica de la religiosidad popular de donde suelen emerger actores colectivos que pugnan por la construcción de realidades más justas.

Este artículo tiene como finalidad reconstruir el proceso de búsqueda de tierras y la lucha por su conservación en el estado de Chiapas, México, desde esta última perspectiva, poniendo en juego los imaginarios sobre el Éxodo bíblico.

En el primer apartado, se propone situar las interpretaciones transgresoras de la Biblia como un componente de transformación comunitaria y popular que sería de vital importancia para los procesos de justicia agraria en los Altos de Chiapas y en la Selva Lacandona. En los apartados siguientes se describe cómo los imaginarios del Éxodo inspiraron la colonización de tierras vírgenes en

la selva, en un contexto de acaparamiento y trabajo. En este punto, se examina con detalle un catecismo de principios de la década de los setenta, “Estamos buscando la libertad” en el que se condensa la experiencia vivida de las comunidades en éxodo. Por último, se argumenta que estos discursos constituyeron identidades comunes que sentaron la base para procesos de organización de gran calado en la Selva Lacandona.

## INTERPRETACIONES TRANSGRESORAS

Hoy en día no es extraño escuchar preguntas ingenuas sobre la naturaleza de la fe. En la sociedad en que vivimos, aparentemente, en proceso de secularización, profesar una creencia se vuelve casi un estigma. Para algunas personas, la religión ha servido para defender los intereses de quienes más tienen en detrimento de minorías. Incluso, hay quienes afirman que toda confesión religiosa es un obstáculo para el avance y una atadura a un pasado lejano. No les falta razón a quienes retoman la interpretación simplista y negativa de una expresión de Karl Marx: la religión “es el opio del pueblo”.<sup>1</sup> Lo anterior, como en cualquier otro aspecto, se trata de una cuestión de matices. En ocasiones, sin lugar a duda, el discurso religioso ha sido una bandera para la opresión.

No obstante, el discurso religioso también ha sido una fuente de inspiración para la emancipación y la justicia social.<sup>2</sup> Unas líneas antes de lo citado, el mismo autor escribió: “el sufrimiento religioso es al mismo tiempo la expresión del sufrimiento real y la protesta contra el sufrimiento real. La religión es el alarido de la creatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de condiciones desalmadas”.<sup>3</sup> La religión que abraza el sufrimiento se convierte en una fuente de liberación, una denuncia de las condiciones

---

1 Karl Marx, “Critique of Hegel’s Philosophy of Right. Introduction”, en *Early Writings* (Londres: Penguin Books–New Left Reviews, 1992), 244.

2 En el contexto en que se escribió la frase, el “opio” era considerado también una medicina, a diferencia de nuestra tradición interpretativa contemporánea marcada por el prohibicionismo.

3 Karl Marx, “Critique...”, 244.

de injusticia que frecuentemente han sido arropadas por el discurso religioso establecido. Marx, sobre todo en sus escritos de juventud, distinguió tanto “su papel de legitimación del orden establecido pero también, según las circunstancias sociales, su función crítica, disidente e incluso revolucionaria”.<sup>4</sup> Ésta es una larga tradición que muchas veces ha sido olvidada por propios y extraños.

En la construcción de esta “tradición olvidada” han sido fundamentales dos grupos de actores. Por un lado, los teólogos, los filósofos o los académicos que han dedicado su obra a construir una reflexión sobre el carácter emancipador del discurso religioso. Por otro, han sido fundamentales las interpretaciones “situadas” o “contextuales” en conexión con su realidad, en las cuales las lecturas comunitarias de la Biblia juegan un papel destacado. La homilética radical o crítica “es una disciplina muy olvidada en nuestros días. La homilética es el arte de conectar un texto de la Biblia con las realidades de la vida cotidiana, moviéndose de las intrincaciones del análisis textual a la aplicación a la vida”.<sup>5</sup>

En el contexto de profundas transformaciones que acontecieron a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en Chiapas, caracterizado por la lenta erosión del sistema de fincas, el éxodo a la Selva y la incapacidad del Estado de afianzarse en el territorio; las instituciones religiosas fueron las que construyeron las mediaciones sociales que darían lugar a los procesos de reparto agrario. Así, Jan de Vos refiere que los colonos que se aventuraron en la búsqueda de tierras en los territorios de la Selva Lacandona fueron

Convocados por la iglesia a cursos de formación básica, aprendieron a dominar el español, a leer y escribir, a profundizar su fe religiosa, a mejorar sus condiciones de vida, a estudiar y reflexionar acerca de sus problemas personales y colectivos.<sup>6</sup>

---

4 Michel Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI, 1999), 18.

5 Roland Boer, *Criticism of Theology. On Marxism and Theology II* (Leiden: Brill, 2010), 272.

6 También podría decirse lo mismo de quienes permanecieron en los Altos de Chiapas y lucharon por recuperarla. Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000* (México: FCE, 2020), 36.

En buena medida, la propagación de estos discursos liberadores tuvo un efecto determinante en los procesos de lucha por la tierra en los Altos de Chiapas y en la Selva Lacandona a lo largo del siglo pasado. No sería hasta varias décadas después de la Revolución mexicana que el proceso de la reforma agraria y las demandas de justicia social comenzaron a hacerse patentes en los Altos. De acuerdo con diversos análisis, el proceso de recuperación de tierras y la colonización de otras nuevas comenzó en la década de 1940. A partir de entonces, fueron cuatro los principales mecanismos que permitieron a las comunidades originarias hacerse de parcelas: las expropiaciones y redistribuciones hechas por autoridades agrarias en favor de los campesinos, la emigración de colonos hacia las tierras desocupadas en la Selva Lacandona, los procesos de negociación más o menos hostil contra los grandes propietarios y las denominadas “invasiones”, en las que conflictivamente algunos grupos ocupaban tierras de grandes propietarios.

Este artículo se ocupa únicamente del éxodo a la selva y trata de mostrar cómo este proceso histórico fue resignificado en función de discursos religiosos emancipadores, contruidos en diálogo con perspectivas críticas sobre las realidades vividas de opresión y desigualdad de quienes buscaban liberarse.

## EL CAMINO HACIA LA SELVA

La historia de Chiapas ha estado marcada por la dominación de la que han sido presa sus habitantes originarios. Primero relegados a las zonas montañosas por la conquista, despojados y masacrados al grado que una leyenda local narra cómo los últimos, antes de caer en las garras de los recién llegados, prefirieron aventarse al Cañón del Sumidero. Posteriormente, cuando los colonos establecidos quisieron emprender grandes plantaciones agrícolas (de cacao y café, principalmente) en las zonas planas cercanas a la costa, se llevaron la sorpresa de no poder echar mano de la fuerza de trabajo indígena que ellos mismos habían desterrado.

Ahí comenzó la segunda etapa del suplicio. Mediante tretas, tratos engañosos y uso de violencia, las plantaciones organizaron una migración “pendular” (de ida y vuelta) en la que llevaban a los

pobladores de los Altos a cosechar y les regresaban cuando ya no requerían sus servicios. Las condiciones eran tan duras que muchos no soportaban el viaje de ida. Quienes lo lograban eran tratados como esclavos, trabajaban de sol a sol, dormían hacinados y quedaban eternamente endeudados por las tiendas de raya. A su regreso, al final de la temporada de cosecha, los jornaleros volvían tan endeudados con su patrón que, al año siguiente, éste los hacía buscar —los perseguía— para volver a explotarlos, perpetuando su condición de esclavitud.

En un contexto de acaparamiento de las tierras en grandes propiedades y en las que primaba el trabajo forzado, para muchas poblaciones no había más remedio que la búsqueda de espacios no colonizados. La migración hacia la Selva Lacandona fue la principal estrategia para tener acceso a las tierras, por parte de tseltales, tzotziles y tojolabales que no encontraban manera de recuperar las tierras en posesión de las fincas. El crecimiento de las áreas de pastura por la demanda de carne también jugó un papel en el desplazamiento, pues algunos finqueros decidieron dejar de rentar las parcelas a los indígenas con tal de introducir ganado.<sup>7</sup> Jtatic Mardonio Morales, un sacerdote jesuita que llegó a la Misión de Bachajón en 1961, en una carta de 1971 dirigida al entonces gobernador Manuel Velasco, dio cuenta de las dificultades que tenían los tseltales para encontrar tierras.<sup>8</sup> Además de los nuevos despojos que atestiguó, observó otra tendencia entre los finqueros:

están convirtiendo en potreros las tierras laborales, lo que da por resultado que el peón debe buscar otras tierras alquiladas, o comprar su maíz. Es una de las razones que han orillado a muchos a salir hacia tierras Nacionales [es decir, la selva] pues un sueldo de 5 o 20 semanales no da para comer. El baldío lo paga aun cuando la cosecha sea mala o no se dé por sequía. El dueño nunca arriesga nada.<sup>9</sup>

7 Rodolfo Lobato, *Les Indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon* (Paris: L'Harmattan, 1997), 50.

8 Mardonio Morales, "Denuncia al gobernador Velasco Suárez", en *Mardonio Morales: Un legendario activista de Chiapas. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza (Oaxaca: Carteles Editores, 2013), 65-78.

9 Mardonio Morales, "Denuncia al...", 67.

Así, ocupadas todas las tierras habituales de los Altos, la única alternativa frente al hambre y la dominación era migrar...

Una breve cronología del proceso comienza con las primeras incursiones que habían salido a principio de la década de los cincuenta del pueblo de Bachajón. En un hecho histórico, en 1958, la villa tseltal de Lacandón obtuvo una resolución presidencial que les dio tierras ejidales, lo que sentó un precedente y abrió la puerta a futuras migraciones que irían progresivamente adentrándose en la selva. En adelante, las caravanas se multiplicaron, saliendo de Ocosingo se fundaron las comunidades de Santo Domingo, Granizo y Sibál. Cuando la primera obtuvo sus tierras en dotación en 1961, el éxodo a la selva se generalizó. Entre 1964 y 1968 salieron caravanas tseltales de Bachajón, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa, Altamirano, Yajalón, Pantelhó, Simojovel, Petalcingo y Guaquitepec; los tojolabales partieron de Las Margaritas; los choles de Tumbalá, Sabanilla, Salto de Agua y Tila; los tsotsiles de Simojovel, Huistán y Chamula.<sup>10</sup>

El drama de las migraciones ha sido bastante descrito por Jan de Vos en el tercer volumen de su trilogía sobre la selva, titulado *Una tierra para sembrar sueños*.<sup>11</sup> En el cuarto capítulo, dedicado a “el sueño de Carlos Hernández”, se condensa de forma diáfana y narra —a manera de epifanía y en sus propias palabras— la decisión de abandonar la finca y partir a la Lacandona: “¿Por qué seguimos aquí sufriendo? La tierra, donde quiera hay. Hay lugar donde dar maíz. ¿Por qué seguimos aquí sufriendo?”.<sup>12</sup>

La apuesta de migrar —como en muchos otros desplazamientos— descansaba en la esperanza de abandonar situaciones opresivas aun asumiendo riesgos, “dejar un presente sin futuro, optar por lo desconocido, vivir de urgencia, hacerse de un pedazo de tierra y aspirar a una vida mejor”.<sup>13</sup> Para las poblaciones de las fincas de los Altos de Chiapas se trataba de abandonar el duro régimen de la servidumbre y los intercambios forzosos, y tratar de ganar la selva para recuperar su autonomía y los medios de su subsistencia.

---

10 Rodolfo Lobato, *Les Indiens...*, 50-55.

11 Jan de Vos, *Una tierra para...*

12 Carlos Hernández citado por Jon de Vos, 119.

13 Jon de Vos, *Una tierra para...*, 120.

La expansión hacia la selva tuvo un fuerte impulso de los gobiernos federal y estatal, que veían el éxodo como una salida para resolver las demandas de tierras sin tocar los intereses del latifundismo. Sus inicios pueden situarse en el temprano periodo posrevolucionario. Durante los gobiernos de Manuel Ávila Camacho y de Miguel Alemán, después de la reforma agraria, se dio pie a la “marcha hacia el mar”, mediante la cual se buscaba colonizar la selva a través de la privatización de propiedades destinadas a campesinos (pequeñas propiedades) y nuevos latifundistas (de cientos de hectáreas).<sup>14</sup>

En palabras de Rodolfo Lobato, la situación encontró su curso: “Parecía, no obstante, que la mayoría de los actores estaban satisfechos: los mayas accedieron a la tierra, los grandes propietarios no habían sido tocados y las autoridades agrarias habían jugado su papel a cambio de algunas recompensas”.<sup>15</sup> Como De Vos aclara, mientras la repartición de pequeñas propiedades sirvió para dotar de legitimidad a las privatizaciones de las tierras nacionales a partir de los ideales revolucionarios del reparto agrario —que el autor llama “cara populista”—, reprodujo al mismo tiempo los esquemas de acumulación de tierra e intercambios forzosos.

El poblamiento paulatino, pero irregular de la Selva, configuró un panorama poblacional que contrasta con las comunidades de origen en diversos factores. La comunidad de “El Tumbo”, enclavada en la selva a más de cinco horas en brechas de terracería de la cabecera municipal de Chilón, ofrece un buen ejemplo. Por un lado, quienes pudieron permanecer en la selva llegan a tener extensiones de terreno mayores en la forma de ejidos. Un productor de café Tumbo posee la mayor extensión de tierra de todos los que se encuentran asociados a la cooperativa de café Yomol A’tel,<sup>16</sup> en la que participan campesinos de la selva y los Altos. Con los mismos datos se constata que de los 232 productores de la cooperativa, aquellos que tienen sus parcelas en el municipio de Ocosingo (selva) tienen, en promedio,

---

14 Jon de Vos, *Una tierra para...*27.

15 Rodolfo Lobato, *Les Indiens...*, 60.

16 De acuerdo con los registros anonimizados del año 2023, que me compartió Alejandro Rodríguez.



el doble de hectáreas (10.95 ha) que el resto de las parcelas ubicadas en los Altos (5.63 ha).

Por el otro lado, también son verdaderos crisoles de multiculturalidad, en palabras de Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, constituyen una “unidad sicionatural heterogénea”.<sup>17</sup> Por ejemplo, pudimos asistir a una asamblea regional en una comunidad llamada El Tumbo, enclavada en la selva, y ahí se hablaba español, al contrario de lo que ocurre en otras reuniones de localidades de los Altos; lo que obedece al diverso origen de los asistentes. Mientras que en otras localidades normalmente las reuniones de la cooperativa se conducen en tselatl, con una ocasional minoría de hispanohablantes que recurren a alguien competente en las dos lenguas para la traducción; en El Tumbo conviven en el mismo núcleo poblacional tseltales con choles. En contextos como éste, a veces se usa el castellano como lengua franca. Aunado a lo anterior, las comunidades en la selva deben convivir también con sus pares lacandones, además de recurrentes turistas europeos o estadounidenses, haciendo que la complejidad de los contactos suponga retos para todas las procedencias.

La ausencia de las mediaciones tradicionales, de los grupos de referencia y demás universos significativos que dejan quienes emigran a la selva para buscar una vida mejor, supone un problema que desde un inicio asoma. Jtatic Mardonio expresa que “una vez satisfecha esa hambre [que se vivía en las fincas] empiezan las dificultades por desorganización social”.<sup>18</sup> Como él denunciaba, la violencia se convertía en un fenómeno frecuente.<sup>19</sup>

### **“ESTAMOS BUSCANDO LA LIBERTAD”**

La interpretación del Éxodo brindó a las comunidades una imagen mediante la cual movilizar el imaginario que tenían en común, su filiación cristiana, en una dirección redentora. Así, los mismos pesares que los judíos vivieron en Egipto, alienados de su tierra,

---

17 Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua* (México: CIESAS-UNAM-FCE, 2002), 19.

18 Mardonio Morales, “Denuncia al...”, 66.

19 “Y ya en este último año hemos tenido que lamentar varias muertes violentas entre ellos por dificultades internas”. Mardonio Morales, “Denuncia al...”, 66.

eran los que ellos vivían en la región. De modo que, a la luz de los “sig-nos de los tiempos”, el Éxodo del pueblo judío por escapar de la tira-nía de los egipcios era asimilable a la búsqueda de libertad que Samuel Ruiz pudo reconocer en su feligresía.

El célebre obispo de San Cristóbal de las Casas jugó un papel fundamental en los procesos emancipatorios de las comunidades in-dígenas. El retrato que presenta John Womack Jr. en su texto “Chia-pas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista”<sup>20</sup> ilustra la potencia de la homilética radical en el ámbito mexicano. El obispo reconoció que en sus primeros tiempos en la diócesis fue ingenuo y presuntuoso. A su llegada a la Ciudad Real (antigua denominación colonial) vestía su lujoso ornamental mientras se paseaba entre los desnudos. Frente a tantas penurias pasando por su mirada, termi-naría por abrir los ojos al descubrir las “venas abiertas” del sureste mexicano.

Se cuenta que un punto de inflexión de la vida del obispo de San Cristóbal fue el cuestionamiento que le hicieron comisarios indíge-nas en 1968, cuando —ante su sorpresa— le cuestionaron con fran-queza: “¿Sabe su Dios cómo salvar cuerpos o sólo le importa salvar almas?”<sup>21</sup>; revelándole que una religión que no pudiera salvar sus cuerpos no les significaba una ayuda. Entonces, el obispo cayó en la cuenta de la necesidad de buscar la justicia que, como bien señala-ron los obispos en Medellín, debe ser reflejo de la obra divina como una acción de liberación integral y de promoción del ser humano en toda su dimensión, con el amor como único móvil.<sup>22</sup>

De esa forma, surgió un prolífico diálogo intercultural, un pro-ceso mediante el cual los equipos catequéticos se embebieron de las problemáticas comunitarias y las comunidades se apropiaron de la enseñanza religiosa y la interpretaron de acuerdo con su realidad. La introducción de un catecismo de la época, *Estamos buscando la libertad*.

---

20 John Womack Jr., “Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista”, en *Rebe-lión en Chiapas. Una antología histórica*, ed. John Womack Jr. (México: Debate, 2009), 27-109.

21 John Womack Jr., “Chiapas...”, 58.

22 Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968. I. Justicia, II. Fundamentación doctrinal, 4.

*Los tseltales de la selva anuncian la buena nueva*,<sup>23</sup> da cuenta de cómo los equipos catequéticos llegaron a forjar esas interpretaciones:

Queriendo ser congruentes con la nueva visión de encarnación, el equipo de Ocosingo se va a visitar con detenimiento las comunidades. Esas visitas dan como resultado una comprensión vivencial de la vida y penares del pobre. El caminar legua tras legua a pie, dormir donde se puede, ver la vida diaria del indígena y sentir en carne propia sus trabajos, lleva a los agentes a la conversión. El equipo se unifica y en torno a lo cultural, a lo tseltal se capacita para un servicio mayor. Pero algo más importante aún resultó de allí: el pivote unificador de la problemática compleja de las comunidades. A uno de los seglares del equipo de Ocosingo se le ocurrió que las comunidades de la selva estaban viviendo el éxodo, SU ÉXODO; éxodo de las fincas y de las malas tierras; de la miseria y de la opresión hacia una tierra que prometía comida, dignidad y libertad. Ese ir a la tierra prometida era el hilo unificador de la inmensa mayoría de las comunidades de Ocosingo (sic).<sup>24</sup>

Ante los retos por transformar una realidad que les era ajena, que en el pasado las jerarquías católicas habían colaborado mayormente por cimentar y mantener el orden de la dominación, se produjo un cambio de perspectiva radical. Animados por una “Teología de la Encarnación y de la Liberación”,<sup>25</sup> los equipos pastorales “se interesan a tal grado en las culturas que toman cursos de antropología y se mueven a conocer sistemáticamente, por primera vez quizá, el pueblo”.<sup>26</sup> En el fondo, el objetivo era devolver, una vez más, el sentido de la palabra al servicio de la persona, el “respeto a la concrecicidad y a la libertad de los hombres”.<sup>27</sup>

---

23 El texto en cuestión fue recuperado del archivo histórico del CIESAS Sureste y representa un documento invaluable para conocer la práctica catequética en los Altos de Chiapas y las implicaciones sociopolíticas que tuvo en la segunda mitad del siglo XX. *Estamos buscando la libertad. Los tseltales de la selva anuncian la buena nueva* (Ocosingo, Chiapas, s. f.).

24 “Estamos buscando...”, IV.

25 “Estamos buscando...”, II.

26 “Estamos buscando...”, II.

27 “Estamos buscando...”, II.

En todo el catecismo, las mismas ideas son puestas en juego a lo largo de 9 capítulos temáticos: nuestras necesidades para vivir, economía; nuestras decisiones en común, política; nuestra manera de ser cultural; opresión cultural; opresión religiosa; la fe; el camino de la fe; fe en la autoridad y la esperanza. En el cuarto capítulo (opresión cultural) se retoma la interpretación del Éxodo, en clave de liberación:

#### LECTURA – MIRAMOS OTRA VEZ LO QUE APRENDIMOS

- 1 Hermanos, ya nos hemos reunido muchas veces aquí en la ermita.
- 2 Nos hemos reunido para hablar de nuestra tierra, de nuestro alimento, de nuestras costumbres.
- 3 Algunos hermanos pueden pensar que esto no es palabra de Dios.
- 4 Recordemos, hermanos, que lo que quiere Dios es nuestro crecimiento, nuestra libertad.
- 5 Dios quiere que como comunidad, salgamos de la pobreza y el aplastamiento.
- 6 Quiere que salgamos a la libertad, como el antiguo pueblo judío.
- 7 El pueblo judío vivía en tierras de otro pueblo, llamado Egipto.
- 8 La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades.
- 9 Entonces Dios habló en el corazón de uno de los principales, y le dijo:
- 10 He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces.
- 11 He bajado para liberarlos de los sufrimientos que están pasando, y los voy a llevar a otra tierra mejor.
- 12 Y le dijo Dios a Moisés:
- 13 Yo te mando a que saques a mi pueblo de Egipto, yo seré su Dios, y estaré siempre con ustedes ayudándoles. (Ex 3, 7-12).
- 14 Hermanos, esto dijo Dios desde antiguo, y su palabra es para todos los hombres.
- 15 Dios quiere que dejemos todo lo que nos aplasta.
- 16 La palabra de Dios nos dice que como una comunidad debemos salir a buscar la libertad.
- 17 Dios dijo que si estamos buscando el mejoramiento y la libertad, Él nos estará acompañando.

- 18 Ya dijimos que estamos aplastados porque no hay acuerdo, porque estamos divididos.
- 19 Entonces, busquemos nuestra unión, y Dios nos ayudará.
- 20 Dijimos que estamos aplastados porque no tenemos tierra.
- 21 Ayudémonos unos a otros, que Dios nos está acompañando.
- 22 Vemos que nosotros mismos nos aplastamos porque despreciamos nuestra raza y nuestras costumbres.
- 23 Busquemos el crecimiento y la unión y Dios nos ayudará.
- 24 Estamos aplastados porque no decimos nuestro pensamiento.
- 25 Si hablamos sin miedo y con amor, Dios nos ayudará.
- 26 Nos aplastan los compradores y las autoridades.
- 27 Entonces defendámonos juntos; ayudémonos unos a otros, y Dios nos ayudará.
- 28 Dios nos ayuda si trabajamos en comunidad.
- 29 Dios nos ayuda si queremos salir del aplastamiento.
- 30 Dios nos ayuda en la lucha por conseguir nuestra libertad (sic).<sup>28</sup>

La homilética radical es claramente apreciable: la ausencia de tierras es la causa del trabajo forzado, de las penurias y del hambre: “La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades” (par. 8). El camino hacia la liberación, por tanto, no consiste únicamente en liberarse de las ataduras, sino en recuperar las condiciones de su reproducción social,<sup>29</sup> razón por la cual la lección comienza expresando: “Nos hemos reunido para hablar de nuestra tierra, de nuestro alimento, de nuestras costumbres” (par. 2).

La analogía indica el sentido, lo que Dios dijo para los esclavos en Egipto, es válido para los siervos en las fincas: “esto dijo Dios desde antiguo, y su palabra es para todos los hombres” (par. 14).

Cabe decir que lo anterior no sería posible sin una crítica de la religión. La lectura en clave emancipadora supone el giro de la

---

28 “Estamos buscando...”, 51-52.

29 La búsqueda de la autonomía de las condiciones de reproducción social representa múltiples transformaciones en la medida en que las condiciones de dominación se transformaron: del dominio prehispánico al colonial, de la modernización liberal al neocolonialismo capitalista. Véase Alejandro Aguilar Nava, *Mercancías, comunes y dones. La reproducción de la vida en una cooperativa tseltal de café (Yomol A'tel)* (México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2025), 86-123.

opresión habitual de los curas doctrineros y los altos jerarcas, a la religión liberadora. El Dios que se invoca condena el aplastamiento y toma partido por los empobrecidos: “Dios quiere que dejemos todo lo que nos aplasta” (par. 15) o bien “Dios nos ayuda en la lucha por conseguir nuestra libertad” (par. 30). En el mismo sentido, se lee en otra lección del texto:

- 8 Tú también dijiste a los antiguos israelitas cuando vivían como esclavos: ‘He visto los sufrimientos de mi pueblo. He oído que me piden ayuda llorando. Vengo para librarlos de sus opresores y llevarlos a una tierra buena y espaciosa que da muy buenos frutos’ (Ex 3, 7-8).
- 9 Por eso nos reunimos hoy para pedirte, Señor, que vengas a ayudarnos también a nosotros. Tu fuerza está con nosotros y nos anima en el trabajo de luchar y mejorar.<sup>30</sup>

Por último, declaran que no hay posibilidad de emancipación individual: “Ya dijimos que estamos aplastados porque no hay acuerdo, porque estamos divididos” (par. 18). Por el contrario, la liberación constituye una lucha comunitaria, “Dios quiere que como comunidad, salgamos de la pobreza y el aplastamiento” (par. 5) y “La palabra de Dios nos dice que como una comunidad debemos salir a buscar la libertad” (par. 16). En ello, la democracia comunal y la construcción colectiva de acuerdos tienen papel fundamental como forma de construir consensos:<sup>31</sup> “Ya dijimos que estamos aplastados porque no hay acuerdo, porque estamos divididos” (par. 18).

El análisis del discurso muestra en la homilética radical la penetración de tres dimensiones analíticas interdependientes: la reproducción social,<sup>32</sup> la espiritualidad de la religión liberadora y la autonomía política.<sup>33</sup> No obstante, en el fondo, se trasluce un

---

30 “Estamos buscando...”, 28.

31 Véase Aguilar Nava, *Mercancías...*, 71-90.

32 La reproducción social no es sino la forma contemporánea con la que se denomina lo económico en el sentido original de la palabra (*oikos* + *nomos*), el buen gobierno del sustento de la casa.

33 Una forma de práctica política radical profundamente diferente de la ascepsia secular de las democracias contemporáneas. El influjo de la teología liberadora “ha vuelto

componente adicional que les articula: la identidad étnica y cultural de los pueblos originarios mayenses organizados como comunidades. Dicha matriz cultural impregna cada una de las facetas de la vida buena tseltal. De acuerdo con el mismo catecismo, implica una forma particular de organizar la vida en todos los dominios.

Ello implica una forma de proveerse una vida digna, de organizar una economía propia: “La comunidad nos enseñó a hacer el trabajo de la milpa, la casa y todos los demás trabajos”.<sup>34</sup> Asimismo, supone una manera propia de entender la relación con Dios, la religión: “Nuestra cultura es como un ojo de agua y de allí hemos bebido lo que tenemos, lo que sabemos y lo que somos. Es ahí donde encontramos a Dios, porque Dios nos habla por medio de nuestra propia cultura”.<sup>35</sup> Por último, encontramos una forma distinta de construir el consenso y la autoridad, la política que va de acuerdo con la palabra de Dios, pero que también considera que “desde muy antiguo empezaron estas leyes y costumbres. Nuestros abuelos y nuestras padres nos las han enseñado, porque son cosas que nos sirven y debemos respetar”.<sup>36</sup>

## EL PUEBLO DE DIOS Y LA TIERRA PROMETIDA

¿Por qué es relevante la relación entre un movimiento poblacional — que ya estaba ocurriendo de todas formas— y la interpretación que hicieron de él —durante el proceso— un conjunto de actores preocupados por la renovación religiosa? Aunque el desplazamiento a la selva, antes que nada, fue un fenómeno de origen socioeconómico vinculado con la acuciante necesidad de las comunidades, el crecimiento demográfico, la poca disponibilidad de la tierra, la inexistencia de la Reforma Agraria en la región, además del relajamiento del control político sobre la población; permitió ser representado

---

religiosa la actividad política de los campesinos e indígenas de Chiapas, les ha sacralizado el sentido de su práctica política, de manera que sus movilizaciones y plantones no dejan de tener cierto halo cultural y de sacrificio”. Daniel Villafuerte Solís, *et al.*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos* (México: FCE, 2002), 62.

34 “Estamos buscando la libertad. Los tseltales de la selva anuncian la buena nueva”, 39.

35 “Estamos buscando la libertad...”, 39-40.

36 “Estamos buscando la libertad...”, 31.

en el marco de un discurso inteligible para sus participantes. Tal cual afirman Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco: “Esta interpretación de los libros sagrados legitima la colonización y abre perspectivas para construir la ‘vida nueva’ en la ‘tierra prometida’, en la selva. En esta visión la ‘nueva vida’ será mejor y distinta a la anterior”.<sup>37</sup> Por lo tanto, se precisa de una explicación comprensiva, en la que se muestre la significación que adquirió la búsqueda de nuevas tierras en la selva a la luz del relato bíblico.

La recuperación del relato bíblico permitió a las comunidades narrar la experiencia vivida en el marco de un relato profundo, complejo, lleno de historia y de sentido. Al conectarles con la gesta épica, resignificó las migraciones. El drama recurrente de la migración es que quienes la emprenden se saben expulsados, desarraigados.<sup>38</sup> En cambio, a través de la reinterpretación del Éxodo, las comunidades hilvanaron el sentido: las migraciones dejaron de ser meras expulsiones para entenderse como “búsquedas de libertad”. Las comunidades encontraron el arraigo, haciendo historia de forma activa e intencionada, cumpliendo un plan mayor, la obtención de la “Tierra Prometida” por Dios:

1. Hermanos, estamos esperando con mucha alegría que se cumpla plenamente la promesa de Dios.
2. Desde antiguo Dios ha prometido a los hombres una tierra nueva, diciendo: ‘He bajado para librar a mi pueblo de la opresión y para llevarlo a un país grande y fértil, a una tierra que brota leche y miel’ (Éxodo 3, 8).
3. ¿Qué quieren decir estas palabras que Dios nos dice?
4. Quieren decir que nuestra esperanza y nuestra responsabilidad es llegar a conseguir por nuestro trabajo la tierra nueva que Dios nos da.

---

37 Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*, 160.

38 Es notable que la feligresía fuera el elemento aglutinador, incluso en el desarraigo: “Ninguna migración se realizó sin santo, éste era indispensable para caminar, para ‘huir’ de la finca y empezar el éxodo”. Xóchitl Leyva Solano, “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”, en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, eds. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (México: UNAM, CIESAS, CENCA, UdeG, 1995), 388.



5. Cuando la tierra con sus semillas sea de todos los hombres, habrá Tierra Nueva.
6. Cuando las piedras con sus minerales sirvan a todos los hombres, habrá Tierra Nueva.
7. Cuando las montañas con sus árboles y animales sean de todos los hombres, habrá una Tierra Nueva.
8. Cuando las aguas con sus peces sean de todos los hombres, habrá Tierra Nueva.
9. Cuando el firmamento con la luna, las estrellas y el sol sean de todos los hombres, habrá entonces, Tierra Nueva.
10. Es nuestra responsabilidad conseguir esta tierra nueva para los hombres que vivimos hoy,
11. Es nuestra responsabilidad dar la Tierra Nueva a los hombres que vienen después de nosotros,
12. Entre todos los hombres de todos los tiempos vamos haciendo la Tierra Nueva que Dios ha prometido.
13. Dios es el camino que nos lleva a la Tierra Prometida.<sup>39</sup>

Además, la reinterpretación del drama de la búsqueda de tierras tuvo un carácter simbólico que constituyó un proceso de reconstrucción de una identidad colectiva en un contexto en el que todo cambió. La vida cotidiana conocida por generaciones, aunque marcada por la servidumbre agraria, dejó paso a la incertidumbre de buscar un hogar en los parajes selváticos desconocidos. Los lazos familiares se fragmentaron por la decisión de unirse o no a las caravanas. La tierra de labor se quedó atrás. Incluso la paternal dominación del finquero dejó de ser un referente de poder y autoridad. Otra vez, de acuerdo con Leyva Solano y Ascencio Franco, las comunidades de emigrados constituyen crisoles multiculturales donde prima la diversidad que es fruto del desarraigo.<sup>40</sup>

La posibilidad de reconstituir identidades colectivas y promover la organización en las nuevas colonias fue fundamental para los posteriores procesos de defensa de la tierra. La lectura del Éxodo en

---

39 "Estamos buscando la libertad...", 106-7.

40 Véase Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*

clave liberadora, así como la difusión en general de ideas y prácticas de una teología de la liberación encarnada en la cultura de las comunidades, interpeló a los pueblos oprimidos de Chiapas, pues contemplaba a la comunidad como culturalmente diferenciada de sus opresores. Mientras que en buena parte de la República Mexicana, posterior a su independencia, el antagonismo político se articulaba en torno a categorías políticas o económicas, en las que la diferencia cultural fue largamente ocultada bajo el manto nacionalista del mestizaje, en Chiapas las estructuras económicas mantuvieron un estricto carácter de dominación y explotación étnico.

El sacerdote dominico de origen español Pablo Iribarren, quien llegó a Chiapas en 1977, interpretó este proceso de reapropiación religiosa y autonomía popular como una manifestación más de una larga serie de revueltas desde la colonización. La de mayor envergadura fue la rebelión de 1972, en la que una indígena tseltal, María Candelaria, oriunda de Cancun, declaró poder comunicarse con la Virgen María.<sup>41</sup> La historia de dicha rebelión ha sido profusamente contada. No obstante la perspectiva, los historiadores coinciden en que se trató de un movimiento de inspiración religioso en el que los tseltales en rebeldía se reapropiaron de un Dios alienado por las élites blancas de San Cristóbal y que les oprimían en su nombre.<sup>42</sup>

Entonces, la rebelión pondría en juego el mismo tópico del “pueblo de Dios” que después reaparecería en la catequesis del éxodo. Así que las caracterizaciones se invirtieron. En 1712, los judíos que perseguían a Cristo pasaron a ser los españoles; en tanto,

Desde el siglo XVI el obispo Las Casas enseñó a los indios que ellos mismos eran el ‘pueblo de Dios’, depositario de las esperanzas del Milenio y cuya espera se colmaría en esta Nueva Jerusalén del Nuevo

---

41 Pablo Iribarren, “La inculturación de la Iglesia en la praxis de la comunidad tseltal”, *AnáMnesis*, no. 1 (enero-junio 1991), 136 y ss.

42 Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Tomo I (México: Era, 1985); Juan Pedro Viqueira, *Une rébellion indienne au Chiapas 1712* (París: L'Harmattan, 1999).

Mundo, un paraíso terrenal que recobraría las solidaridades pisoteadas por el colonizador.<sup>43</sup>

En la reinterpretación del Éxodo, el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural fue un elemento más de identificación. El pueblo judío huyó de Egipto en búsqueda de la tierra prometida porque era “el pueblo de Dios”. En la narrativa tseltal del éxodo a la selva, esto no fue diferente. A pesar de que la organización étnica comunitaria es un rasgo común de las poblaciones campesinas indígenas, ha sido siempre soslayada por los discursos modernizadores del desarrollo en boga desde la segunda mitad del siglo xx. A diferencia de la política indigenista nacional, el discurso de la teología de la liberación constituyó una mediación simbólica que, efectivamente, permitió a las comunidades entender su realidad y dotarla de sentido.

## EL CARÁCTER PROFÉTICO DEL ÉXODO

La homilética radical del Éxodo permitió una visión de futuro, pues la búsqueda de tierras adquirió un carácter profético: “El éxodo es como el fundamento de liberación de estos pueblos, que tiene que ver con liberarse del pueblo todo el camino que recorren para llegar a la tierra prometida”.<sup>44</sup> La liberación profetizada representa una gesta inacabada, que daría pie a posteriores procesos de organización, que van desde el conflicto de “La Brecha” hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

A pesar de que el éxodo a la selva fue un alivio temporal a las demandas en los Altos, no hay tierra que alcance para todos, y a principios de la década de los setenta la población de la zona era una realidad que preocupaba a algunas esferas de gobierno. Como siempre, las soluciones temporales no ofrecerían paz eterna. En 1972,

---

43 Antonio García de León, *Resistencia...*, 79.

44 Entrevista a José Francisco Meneses Carrillo realizada por Xabier Itçaina el 22 de julio de 2023.

a instancias del gobernador Manuel Velasco Suárez y del presidente Luis Echeverría, se promulgó mediante decreto la restitución de 614 000 hectáreas que fueron otorgadas a sólo 66 familias lacandonas.<sup>45</sup> Aunque fue promovido como un acto histórico de justicia a un pueblo desplazado, la intención política de fondo era limitar la ya incontenible migración de otras comunidades a la selva.<sup>46</sup>

El acto de justicia era simbólicamente llamativo, pero carecía de precisión histórica. Las comunidades lacandonas que fueron congraciadas con la dotación de tierras no eran —como aclara Jan de Vos— la etnia original de lacandones que poblaron la selva y resistieron dos siglos a los conquistadores españoles. Se trataba, en cambio, de migrantes más recientes que habían bajado de la Península de Yucatán, para luego poblar el “desierto de la soledad”; sin un linaje directo con los míticos antecesores de la zona.<sup>47</sup> Por si fuera poco, enseguida del decreto se firmaron concesiones para la explotación maderera bajo la bandera de la Compañía Forestal Lacandona S. A. (Cofolasa), desnudando los intereses económicos que subyacían a la “restitución”.<sup>48</sup>

La ambivalencia con la que se manejó la cuestión de las tierras sirvió para apaciguar algunos focos de conflictividad, pero también abrió otros. Las comunidades tseltales y choles que ya se habían dispuesto en la selva, algunas con reconocimiento federal, fueron coaccionadas para ser reubicadas en dos nuevas urbanizaciones: Velasco Suárez

---

45 Las comunidades se enteraron hasta 1974 que debían de abandonar la selva. La injusticia se puede sopesar si se toma en cuenta que a cada comunero lacandón le fueron “restituidas” nada más y nada menos que 9 310 hectáreas. Carmen Legorreta Díaz, *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona* (México: CEICH-UNAM, 2015), 73-74.

46 Rodolfo Lobato, *Les Indiens...*, 87 y ss.

47 De Vos puso en evidencia que tras el etnocidio de los originales pobladores de la selva, quienes ahora así se denominan no tienen dicha relación histórica. “Las comunidades estudiadas tienen su origen étnico y cultural fuera de Chiapas, probablemente en el Petén occidental [...] no se puede considerar a estos caribes o lacandones como los pobladores originales ni a sus descendientes como los dueños legítimos de la Selva Lacandona, a pesar de su canonización como tales por la opinión pública, la propaganda turística, cierta literatura sensacionalista y una dudosa declaración política del gobierno mexicano el sexenio anterior”. Jan de Vos, *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona* (México: Fonapas, 1980), 246.

48 Xóchitl Leyva Solano y gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*, 167.

(Nueva Palestina) y Frontera Echeverría (Corazal).<sup>49</sup> Sobra decir que muy pocos secundaron el llamado. En 1983, un grupo de lacandones, presumiblemente con ayuda de la seguridad pública, incendiaron las 67 casas de la localidad de Nuevo Progreso.<sup>50</sup>

A diferencia de querellas previas, la situación se volvió más difícil dadas las múltiples resoluciones de distintos órdenes de gobierno, que eran contradictorias entre sí. Igualmente, el panorama cambió puesto que la tierra reclamada ya no era tierra de nadie, un desierto virgen esperando ser colonizado, propiedad de mestizos o extranjeros frente a los que era posible esgrimir argumentos nacionalistas y utilizar el discurso de la reforma agraria. En muchas ocasiones los conflictos se tornaron interétnicos o, al menos, se dieron entre comunidades. La gran mayoría de los demandantes eran parecidos entre sí, indígenas campesinos y pobres en búsqueda de tierra para mantener su vida.

Este nuevo conflicto agrario fue el catalizador de las identidades colectivas que se habían preparado en de la teología de la liberación. El decreto de 1972, a todas luces injusto, volvía a abrir el recuerdo de la ausencia de tierras, con el agravante de que ya no había a donde ir, más que a los puestos de relocalización sugeridos por el gobierno (esto es, volver a las fincas de los Altos seguía siendo inviable).

De forma paralela, en la Diócesis de Chiapas ocurrió un proceso organizativo singular que sería la base de las organizaciones subsecuentes. Aunque la fecha clave fue 1974, en la que se convocó a un Congreso Indígena con el apoyo del gobierno federal y estatal, esto fue parte de un “proceso iniciado en 1973 y declarado formalmente finalizado en 1977, pero cuyas repercusiones se viven hoy en día en el campo chiapaneco”.<sup>51</sup>

El sacerdote jesuita Mardonio Morales, quien se involucró vivamente en el proceso, lo describe con estas palabras: “Todo este proceso fue una admirable escuela de organización, de coordinación de inventiva, de cómo descubrir los mecanismos autóctonos de

---

49 Daniel Villafuerte Solís, *et al.*, *La tierra...*, 41 y ss.

50 Daniel Villafuerte Solís, *et al.*, *La tierra...*, 62.

51 Xóchitl Leyva Solano y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia...*, 152.

movilización y de orden”.<sup>52</sup> Dichos aprendizajes fueron retomados e institucionalizados en la práctica pastoral. En un curso de catecismo de 1984 se estableció el objetivo de “dar fuerza a la comunidad desde la reflexión y la práctica sacramental. Se partía del análisis de la realidad y del estudio bíblico, para afrontar los retos actuales de una manera más organizada”.<sup>53</sup>

El congreso, de acuerdo con Morales, tuvo la participación final de dos mil representantes, que hablaban por otros 250 mil provenientes de 327 comunidades.<sup>54</sup> Aunque las demandas no serían resueltas por ninguno de los niveles de gobierno, como amargamente se quejó Morales, resultó un hito del movimiento indígena en Chiapas: “Así los ch’oles, tsotsiles, tseltales y tojolabales tuvieron la primera oportunidad en 500 años de conocer y reflexionar su realidad en común”.<sup>55</sup>

En conjunto con el irresoluble problema agrario, que se recrudecía en torno a invasiones y tensas negociaciones con los finqueros,<sup>56</sup> además de las nuevas pugnas por conservar la “tierra prometida” en la selva, el congreso indígena fue un punto de inflexión que desencadenó el despertar de las comunidades:

Dicho congreso sentó las bases para que meses más tarde se iniciara el proceso de organización de las dos primeras uniones de ejidos de Las Cañadas de la Selva Lacandona y Altos de Chiapas: Quiptic Ta Lecubtesel, con campesinos mayoritariamente tseltales (participan también choles y tzotziles del ejido Emiliano Zapata), de la cañada de Patihuitz y el valle de San Quintín del municipio de Ocosingo; y la Unión de Ejidos Lucha Campesina, con indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas. Estas organizaciones serían el núcleo

---

52 Mardonio Morales, “Congreso indígena”, en *Un legionario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza (Oaxaca: Carteles Editores, 2013), 103.

53 Curso Catequístico 1984, citado en Reyna Coello Castro, *Proceso catequístico en la zona tseltal y desarrollo social*, p. 1, citado a su vez por Xóchitl Leyva Solano, “Catequistas...”.

54 Mardonio Morales, “Congreso...”, 103.

55 Mardonio Morales, “Congreso...”, 104.

56 Un buen recuento histórico del proceso puede encontrarse en Aaron Bobrow-Strain, *Intimate Enemies. Landowners, Power and Violence in Chiapas* (Durham-London: Duke University Press, 2007).

para la formación, en 1980, de la Unión de Uniones que posteriormente había de constituir la principal base social del EZLN en Las Cañadas de la Selva Lacandona.<sup>57</sup>

## CONCLUSIÓN: UNA HISTORIA BIEN CONOCIDA

El 1° de enero de 1994, el EZLN se levantó en armas ocupando varias localidades y la cabecera municipal de Ocosingo. El acontecimiento, sorpresivo para muchos, fue rápidamente vinculado a las prácticas pastorales y a la presencia de la Iglesia en la región, en particular, la figura carismática del obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz. La realidad, por supuesto, es mucho más compleja, como muchos estudios históricos se han encargado de demostrar. Las relaciones entre las estructuras religiosas y las organizaciones de izquierda que llegaron a tener actividades en Chiapas (algunas muy diversas entre sí) fueron en ocasiones de cooperación y de respeto, pero se distanciaron en cuanto a la opción por la vía armada.<sup>58</sup>

No es el objetivo de este artículo abonar a una literatura, bastante consolidada, sobre dicha cuestión. En cambio, pretendo exponer cómo un conjunto de prácticas y discursos religiosos enmarcados en la etiqueta de la “teología de la liberación”, dotó de sentido a un conjunto de transformaciones sociales marcadas por las luchas por la tierra en Chiapas y la búsqueda de autonomía; ilustradas de forma notoria por una interpretación transgresora (homilética radical) del Éxodo bíblico.<sup>59</sup> Al hacerlo, he tratado de poner en evidencia la potencia emancipadora de la religión cuando ésta es puesta al servicio de las personas, así como la incidencia de ciertos grupos de actores religiosos en procesos de transformación social de gran calado para la historia de nuestro país.

---

57 Carmen Legorreta Díaz, *Religión...*, 57.

58 Una muy buena introducción al respecto es Carmen Legorreta Díaz, *Religión...*

59 En este caso, se encuentra más cercano a una sociología comprensiva al estilo de Max Weber. Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (México: FCE, 2011).

## REFERENCIAS

- Aguilar Nava, Alejandro. "Mercancías, comunes y dones. La reproducción de la vida en una cooperativa tseltal de café (Yomol A'tel)". México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2025.
- Bobrow-Strain, Aaron. *Intimate Enemies. Landowners, Power and Violence in Chiapas*. Durham-London: Duke University Press, 2007.
- Boer, Roland. *Criticism of Theology. On Marxism and Theology III*. Leiden: Brill, 2010.
- Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968.
- "Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva". Ocosingo, Chiapas, s. f.
- García de León, Antonio. *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Tomo I. México: Era, 1985.
- Iribarren, Pablo. "La inculturación de la Iglesia en la praxis de la comunidad tseltal". *AnáMnesis*, no. 1 (enero-junio 1991).
- Légorreta Díaz, Carmen. *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona*. México: CEICH-UNAM, 2015.
- Leyva Solano, Xóchitl. "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, eds. Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz. México: UNAM, CIESAS, CENCA, UdG, 1995.
- Leyva Solano, Xóchitl y Gabriel Ascencio Franco. *Lacandonia al filo del agua*. México: CIESAS-UNAM-FCE, 2002.
- Lobato, Rodolfo. *Les Indiens du Chiapas et la Forêt Lacandon*. París: L'Harmattan, 1997.
- Löwy, Michel. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- Marx, Karl. "Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction". En *Early Writings*. Londres: Penguin Books-New Left Reviews, 1992.
- Morales, Mardonio. "Congreso indígena". En *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza. Oaxaca: Carteles Editores, 2013.



- . “Denuncia al gobernador Velasco Suárez”. En *Mardonio Morales: Un legendario activista de Chiapas. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*, ed. Manuel Esparza. Oaxaca: Carteles Editores, 2013.
- Villafuerte Solís, Daniel, et al. *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: FCE, 2002.
- Viqueira, Juan Pedro. *Une rébellion indienne au Chiapas 1712*. París: L’Harmattan, 1999.
- Vos, Jan de. *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona*. México: Fonapas, 1980.
- . *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona 1950-2000*. México: FCE, 2020.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE, 2011.
- Womack Jr., John. “Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista”. En *Rebelión en Chiapas. Una antología histórica*, ed. John Womack Jr. México: Debate, 2009.

### **Alejandro Aguilar Nava**

Doctor en Estudios del Desarrollo por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Académico en El Colegio de México. Contacto: [alejandro.aguilar@colmex.mx](mailto:alejandro.aguilar@colmex.mx)

DRA. GABRIELA JUÁREZ PALACIOS

MÉXICO



# JUBILEO COMO MEMORIA VIVA: REPARACIÓN ESPIRITUAL Y JUSTICIA TRANSICIONAL DESDE LAS MUJERES BUSCADORAS EN MÉXICO

## RESUMEN

Este artículo resignifica el Jubileo desde la experiencia de las mujeres buscadoras en México como una categoría teológica, ética y política vinculada a la justicia transicional y la reparación del daño. A partir del Pensamiento Social Cristiano, la teología feminista y una lectura situada de la desaparición forzada, se plantea que la espiritualidad de las mujeres buscadoras constituye una praxis de resistencia, dignidad y reconstrucción comunitaria. El Jubileo es interpretado como memoria viva, tiempo de gracia y horizonte de restitución de la vida, la dignidad y las colectividades compartidas.

**Palabras claves:** *desaparición forzada, espiritualidad política, Jubileo, justicia transicional, mujeres buscadoras.*

---

Recepción: 29/01/2026. Aprobación: 04/02/2026.

## ABSTRACT

This article reinterprets the Jubilee from the perspective of women searching for their missing loved ones in Mexico, presenting it as a theological, ethical, and political category linked to transitional justice and reparations. Drawing on Christian social thought, feminist theology, and a situated understanding of enforced disappearance, it argues that the spirituality of these women constitutes a praxis of resistance, dignity, and community reconstruction. The Jubilee is interpreted as living memory, a time of grace, and a horizon for the restitution of life, dignity, and shared communities.

**Key words:** *enforced disappearance, political spirituality, Jubilee, transitional justice, women searchers.*

## INTRODUCCIÓN

Este artículo propone un acercamiento a la justicia transicional como categoría contextualizada en la experiencia de las mujeres buscadoras en México, situada en el cruce con una resignificación del Jubileo como categoría teológica, ética y política que sostiene a las mujeres buscadoras, lo que constituye un *locus* teológico y espiritual para la reflexión descolonial y sistemática ante la desaparición forzada en México.

Se analiza cómo en el contexto mexicano, marcado por una violencia estructural persistente desde 2006, la desaparición forzada sigue siendo una de las principales deudas históricas, debido a las violencias que ha traído consigo en los últimos sexenios de gobierno. En dicho contexto, la justicia transicional institucional resulta insuficiente para responder a las necesidades reales de las víctimas, quienes, frente a la desaparición forzada, no encuentran formas efectivas de reparación ni de justicia transicional. Ante ello, las mujeres buscadoras despliegan prácticas colectivas de búsqueda, memoria, acompañamiento y espiritualidad que configuran formas vivas de justicia, reparación y resistencia desde abajo. Estas prácticas son interpretadas como expresiones de una “espiritualidad jubilar” encarnada, entendida no sólo como rito o promesa futura, sino como

proceso ético-espiritual de restitución de la dignidad, reconstrucción del tejido social y afirmación de la vida.

La propuesta plantea que el Jubileo, resignificado desde la experiencia de las mujeres buscadoras, se convierte en una promesa de justicia integral que articula verdad, memoria, reparación, no repetición y espiritualidad.<sup>1</sup> De esta forma, se propone una concepción de la justicia transicional centrada en las víctimas, comunitaria y espiritualmente situada, que desborda los límites jurídico-institucionales y plantea una reparación entendida como restitución de la vida, la dignidad y la memoria colectiva en contextos de violencia estructural.

Se propone un desarrollo metodológico descolonial, desde el punto de vista feminista, que dispone poner en el centro a las mujeres como punto de arranque, así como la comprensión encarnada de la espiritualidad como práctica política y comunitaria. En diálogo con esta perspectiva, el Jubileo es resignificado no sólo como restauración económica o perdón de deudas, sino como interrupción radical de las dinámicas de muerte y como apuesta por restituir la dignidad humana.

## DE LA DESAPARICIÓN FORZADA A LA REPARACIÓN COLECTIVA ESPIRITUAL DEL DAÑO: LA CENTRALIDAD DE LAS MUJERES BUSCADORAS EN MÉXICO

La desaparición forzada en México no constituye un fenómeno reciente ni aislado, sino una práctica de violencia estatal que se remonta al periodo de la “guerra sucia” de las décadas de 1960 y 1970.<sup>2</sup>

---

1 Maricel Mena López, “Teología, espiritualidad y reivindicaciones de género”, *Estudos de Religião* 27, no. 1 (enero-junio 2013), 73. El término espiritualidad, del latín *spiritus*, tiene varios significados que varían dependiendo de la tradición, doctrina, filosofía, religión, y del contexto socio-cultural desde donde se parta. Este término en la tradición occidental se ha prestado a interpretaciones erróneas. Para los antiguos judíos, las palabras *ruah*, en hebreo, y *pneuma*, en griego, tienen el mismo sentido. *Ruah* (aliento de vida, fuerza divina) es lo esencial para que el cuerpo tenga vida. En otras palabras, es el poder de vida que Dios da a las personas y a los animales por el cual sus cuerpos son vivientes. El término *pneuma* significa primordialmente “viento” (fuerza), “aliento” (vida). En su sentido positivo es, pues, una fuerza vital.

2 María Guadalupe González Amador, *El Estado mexicano frente a la desaparición forzada y sus obligaciones internacionales* (tesis de licenciatura) (México: UNAM, 2022), 24.

Algunos críticos denominan este periodo como “terrorismo de Estado”, lo que implica su involucramiento directo en las desapariciones. Durante esos años, mediante una estrategia de control e intimidación contra diversos movimientos sociales, el Estado ejerció la desaparición forzada de maestros, campesinos, estudiantes y sindicalistas, como mecanismo de represión. Dicho método conlleva la desaparición de personas por medio de agentes de los tres poderes de la Unión (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), llámense ministeriales, policiales o militares, y ya sea por comisión, omisión o aprobación.<sup>3</sup>

Esta situación adquirió una dimensión masiva y sistemática mayor a partir de 2006, con la implementación de la llamada “guerra contra el narcotráfico”, durante el sexenio del presidente Felipe Calderón. Desde ese momento, la desaparición forzada se generalizó y en todo el país experimentó un crecimiento alarmante a lo largo de los siguientes sexenios presidenciales, hasta alcanzar la cifra, al día de hoy, de 133 460 personas desaparecidas, según el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas.<sup>4</sup>

A pesar de que el discurso oficial transfiere la responsabilidad hacia el crimen organizado, múltiples investigaciones y sentencias han documentado la colusión, participación directa u omisión sistemática de autoridades civiles, policiales y militares, como bien afirma el análisis del Comité Cerezo México:

En la desaparición forzada el Estado es el autor de ésta y, en cambio, en las desapariciones a manos de particulares, el Estado no es el autor, sino que este hecho no le quita o lo exime de la obligación de garantizar el acceso a la justicia de las víctimas lo que conlleva la investigación, búsqueda, localización y sanción a los responsables, entre otras obligaciones.<sup>5</sup>

---

3 Julio Mata entrevistado en 2023. Gabriela Juárez Palacios, *Potencialidad de las mujeres buscadoras de sus familiares desaparecidos en el cruce con la espiritualidad feminista* (tesis doctoral), México: UIA, 2024), 33.

4 CNB, *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas* (México: Secretaría de Gobernación, s. f.).

5 Héctor Cerezo Contreras, *Vivos los queremos: claves para entender la desaparición forzada en México* (México: Editorial Viandante, 2018), 37.

Desde esta perspectiva, podemos decir que cuando un servidor público no da seguimiento o hace caso omiso a una denuncia de desaparición de una persona está violando los derechos de un particular a ser buscado. Esto ya puede notificarse dentro de las categorías de desaparición forzada, ya que un funcionario del Estado está vulnerando el derecho de una ciudadana o un ciudadano a recibir atención y protección por parte de las autoridades y funcionarios, que son parte del Estado. Ignorar o desatender una denuncia vulnera el derecho de toda persona a ser buscada y protegida, lo que permite inscribir estas prácticas dentro del marco de la desaparición forzada, al mediar la responsabilidad estatal por omisión, como se mencionó anteriormente.

En el contexto de la desaparición en México, las mujeres buscadoras emergen como un movimiento cada vez más fuerte y profético ante la desaparición de hijas, hijos, hermanas, hermanos, esposos, padres, sobrinos. Ante la ineficacia, la omisión y, en numerosos casos, la complicidad del Estado, las madres asumen la búsqueda como una prioridad de vida que transforma radicalmente sus condiciones laborales, económicas, familiares, emocionales y espirituales.

Las mujeres buscadoras, organizadas en diferentes grupos de búsqueda, se han convertido en un movimiento colectivo de dignidad para este país. Ellas, quienes son sujetas de derechos —los cuales están siendo sistemáticamente vulnerados—, materializan en la práctica los derechos humanos a la justicia, la verdad, la memoria y la reparación; visibilizando también los derechos de las personas desaparecidas. La Ley General de Víctimas reconoce a las personas desaparecidas como víctimas directas de violaciones graves a los derechos humanos al señalar que la desaparición vulnera de manera continua los derechos a la vida, la libertad, la integridad personal y la dignidad humana.<sup>6</sup>

Asimismo, la ley reconoce a las madres y familiares como víctimas indirectas, en razón del daño emocional, social y económico que enfrentan; sin embargo, en la práctica estas garantías resultan

---

6 Penúltimas reformas publicadas. Congreso de la Unión, *Ley General de Víctimas*, México: DOF, 2013.

insuficientes, lo que ha obligado a las madres buscadoras a asumir la búsqueda como una acción política, amorosa, espiritual, ética y de exigencia de derechos frente a la omisión institucional. En principio, las madres no deberían estar buscando, ya que es una obligación del Estado y de las instancias creadas para la búsqueda; pero ellas están gestando otros escenarios para ejercer sus derechos, como escenarios de justicia transicional, reparación, memoria, verdad, justicia y garantías de no repetición.

La desaparición de un familiar no produce únicamente una pérdida física o legal, sino un daño prolongado e inacabado que atraviesa el cuerpo, la memoria, la subjetividad, el sentido de vida y la relación con lo espiritual y lo sagrado. En este contexto, las mujeres buscadoras se han constituido como sujetas políticas, creando redes de acompañamiento que resignifican el dolor compartido y se transforman en “familias en el dolor”, forjadas en la ausencia y la “doloridad” colectiva.<sup>7</sup>

Desde la colectividad de las mujeres buscadoras se reflexiona sobre otras aristas que interpelan cómo pensar, desde estos contextos, la justicia, la reparación, la no repetición, así como los marcos teo-espirituales desde los cuales se ha intentado comprender la desaparición forzada en México.

Es desde este lugar —marcado por el dolor de las familias, la dignidad y la acción colectiva de las víctimas— que es necesario situar el análisis de la justicia transicional en el contexto mexicano. Bien se ha analizado que en México, a diferencia de otros países de América Latina que han pasado por dictaduras o conflictos armados internos, se vive una violencia prolongada desde 2006 que obliga a repensar críticamente los alcances y límites de la reparación institucional en el sentido de la justicia transicional o la no repetición del daño. Por ello, es necesario gestar otras propuestas de análisis

---

7 Gabriela Juárez Palacios, *Potencialidad...*, 23; véase Vilma Piedade, *Doloridad* (Argentina: Mandacaru, 2021). Se vive como una experiencia colectiva que fortalece los lazos entre las mujeres buscadoras. Este dolor compartido se convierte en una fuerza subversiva que les permite continuar su búsqueda con más determinación y coraje. Se destaca la importancia de reconocer y compartir este dolor como una forma de resistencia y potencialidad del colectivo.

y reflexión que sean viables poniendo en el centro a las víctimas, a las personas desaparecidas y a las familias buscadoras, especialmente, a las mujeres buscadoras; además de reconocer sus prácticas de búsqueda, sus auto-acompañamientos y sus espiritualidades colectivas como expresiones vivas de exigencia de verdad, justicia y reparación.

## JUSTICIA TRANSICIONAL Y DESAPARICIÓN FORZADA EN MÉXICO COMPARADA CON AMÉRICA LATINA: LÍMITES DE LA REPARACIÓN INSTITUCIONAL

La justicia transicional en América Latina ha estado históricamente vinculada a contextos de dictaduras militares, golpes de Estado o conflictos armados, en los cuales la transición política permitió la implementación de comisiones de la verdad, procesos judiciales y políticas de reparación orientadas al cierre de ciclos de violencia. Se entiende como justicia transicional el esfuerzo por construir paz sostenible tras un periodo de conflicto, violencia o violaciones sistemáticas de los derechos humanos.<sup>8</sup>

Sin embargo, en el contexto mexicano se desbordan estos marcos clásicos, pues la justicia transicional no responde a un golpe de Estado ni a un régimen autoritario, sino a una violencia prolongada y estructural asociada al narcotráfico, la militarización, la corrupción y una profunda crisis de institucionalidad.

Tal como señala el documento *Exportación a nuevos contextos y expansión material de los procesos: el caso de México*, aunque el país no ha vivido una guerra civil ni una dictadura en sentido estricto, sí ha padecido durante décadas una violencia desbordada que ha producido un número de víctimas comparable al de contextos de conflictos armados en la región.<sup>9</sup>

---

8 Paul van Zyl, "Promoviendo la justicia transicional en sociedades postconflicto", en *Justicia transicional: manual para América Latina*, ed. Félix Reátegui (Brasil: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil y Centro Internacional para la Justicia Transicional, 2011), 47.

9 "Exportación a nuevos contextos y expansión material de los procesos: el caso de México. Módulo 7, Debates actuales sobre justicia transicional" (2008), 4.



En los contextos de violencia en México, la desaparición forzada sigue aumentando y las personas desaparecidas, las familias y la sociedad en general son las víctimas que están viviendo una justicia no cumplida. Las personas desaparecidas no han sido localizadas; las investigaciones se acumulan como carpetas y cifras estadísticas, más que como casos concretos de personas con nombres, historias y proyectos de vida interrumpidos. Las familias, en sus búsquedas, enfrentan lo que llaman la doble desaparición: la primera es la desaparición de un familiar a manos del crimen organizado, y la segunda es la producida por los agentes del Estado mediante la omisión, negligencia o desinterés de las autoridades, cuando las carpetas particulares del familiar desaparecen, se relegan, no se judicializan o se condenan al olvido, y, con el tiempo, son progresivamente desestimadas y despojadas de urgencia y relevancia. En estos contextos, las familias hacen visible el olvido, la injusticia y la exigencia de la pronta aparición del familiar.

Podemos preguntarnos ¿cómo enfrentar, abordar y exigir la justicia transicional para las desaparecidas y los desaparecidos y sus familiares en México? En este escenario, es claro que la justicia transicional en México no está logrando materializarse como un proceso de verdad, justicia, memoria, reparación y no repetición; ya que el incremento de la violencia y las desapariciones sigue siendo un hecho. Además, la respuesta parcial e insuficiente por parte del Estado genera incertidumbre y profundiza el daño de las víctimas y la impunidad de los responsables.

De este modo, es necesario repensar el concepto mismo de la justicia transicional propuesto por las propias víctimas, el cual no se reconoce directamente con la sanación de conflictos directos o la paz social, sino desde un cambio de paradigma donde se plantea poner a las mismas víctimas en el centro del proceso y la transformación social donde se gestan otras maneras de justicia social, institucional, política, judicial y emocional. Esto plantea desafíos para pensar la justicia, la memoria, la reparación y la no repetición, en las que la dignidad de las víctimas y sus derechos sean reconocidos.

En el caso de México, los procesos de justicia transicional no son fórmulas únicas o absolutas que se imponen desde las experiencias

de otros países o las teorías académicas. En este sentido, es válida la justicia a la mexicana construida “desde abajo” con la colaboración de las víctimas, las colectivas de buscadoras y las organizaciones de la sociedad civil.<sup>10</sup>

Rescatar la presencia de las buscadoras, el ejercicio espiritual y la reflexión desde la fe, permite pensar otras maneras de justicia transicional; como la experiencia de colectividad construida por las mujeres buscadoras en México, quienes, de manera profunda, van haciendo justicia a través del acompañamiento mutuo en campo, en la búsqueda en vida, mediante la pega de fichas en zonas de interés, el visito en penales, hospitales y servicios médicos forenses. Estas prácticas —con la calidez y cercanía que conllevan— cuestionan los modelos institucionales de reparación existentes y evidencian los límites de organización, la omisión y el desinterés de las dependencias oficiales.

Desde esta praxis, la justicia transicional requiere contenidos concretos, y es importante que cada sociedad defina cómo se aplicará, tomando en cuenta el contexto de cada Estado, así como el momento político, social, económico y cultural, tal y como lo afirma en su investigación Nancy Gocher Padilla:

Existen varios mecanismos para aplicar la justicia transicional, es necesario conocer cuáles son para analizar cuál es el más adecuado para llevar a los responsables de las violaciones graves de derechos humanos de la Guerra Sucia ante la justicia. En este proceso es importante que cada sociedad defina cómo se aplicará el proceso de justicia transicional, tomando en cuenta el contexto de cada Estado, así como el momento político, social, económico y cultural.<sup>11</sup>

En el caso de México, podemos afirmar que la verdad —uno de los elementos centrales de la justicia transicional— no se limita al esclarecimiento histórico de los hechos, como ha ocurrido en

---

10 “Exportación...”, 5.

11 Nancy E. Gocher Padilla, *Justicia transicional por los crímenes cometidos por el Estado mexicano durante la guerra sucia en el estado de Guerrero, Chihuahua y Jalisco* (tesis de maestría) México: UIA, 2018), 67.

otros contextos de América Latina, sino que implica un derecho irrenunciable a saber dónde están las personas desaparecidas y qué ha ocurrido con ellas, tal como lo exige la realidad del país. Para las familias, la verdad es encontrar a su familiar, saber dónde está, como una condición mínima de dignidad y como un paso indispensable para cualquier proceso de reparación.

Para muchas familias en México, la justicia no se coloca como el centro inmediato de la búsqueda, sino el acto de encontrarles; aun así, esta justicia se comprende como el fin de la impunidad mediante investigaciones efectivas, el esclarecimiento de los hechos y la posibilidad de alcanzar una paz emocional y espiritual. En el contexto del país, muchas familias lo expresan con claridad: “no queremos culpables, queremos que aparezcan”, una afirmación que surge frente al riesgo, la criminalización y los discursos revictimizantes que enfrentan, particularmente, por el simple hecho de ser mujeres buscadoras.<sup>12</sup>

De esta forma, la memoria se construye desde las prácticas colectivas de las buscadoras: los memoriales, los altares, las caminatas, las fichas de búsqueda, los actos públicos; así como los rituales comunitarios, los cuales también se han convertido en espacios políticos, asambleas de fe y esperanza. Estas acciones disputan el relato oficial, ya que rescatan los nombres y las historias de las personas desaparecidas y evitan que la violencia sea normalizada u olvidada, pues se buscan personas con vidas truncadas que se hacen presentes a través de la fuerza de madres, padres, esposas, hermanas, hermanos, familias, solidarios y solidarias que acompañan: cuerpos que son evidencia de ser y estar por otros.<sup>13</sup>

En este contexto se va tejiendo la reparación, que no puede reducirse a medidas económicas o administrativas, sino que debe entenderse como un proceso integral que incluye el reconocimiento del daño, el acompañamiento psicosocial y espiritual, la restitución de derechos y la reconstrucción de los vínculos comunitarios y colectivos quebrantados por la desaparición. Las garantías de no repetición,

---

12 Marcela Nochebuena, “Madres buscadoras: amenazas y riesgos”, *Animal Político* (28 de marzo de 2025).

13 Gabriela Juárez Palacios, *Potencialidad...*, 120.

como parte de las claves de justicia transicional, implican transformaciones estructurales profundas: reformas institucionales, desmilitarización de la seguridad pública, combate a la corrupción y narcotráfico, fortalecimiento de las capacidades de búsqueda e investigación. Para las familias buscadoras, la no repetición no es una promesa abstracta, sino una urgencia de no desaparición que se vincula directamente con la vida de otras personas que hoy están en riesgo de desaparecer, como pueden ser otras hijas u otros hijos de las mismas buscadoras o la población en general, la cual es vulnerable ante este hecho.

En la justicia transicional en México, rescatar la presencia de las mujeres buscadoras es rescatar su ejercicio espiritual, su reflexión desde la esperanza y la fe, lo cual permite ampliar más el horizonte de lo que es esta justicia; como señala el papa Francisco, la Justicia en clave sinodal implica una transformación estructural que coloque a las víctimas en el centro del proceso eclesial y social como fruto de la sinodalidad.<sup>14</sup> En la búsqueda en campo, en la pega de fichas, las mujeres buscadoras despliegan una ética del cuidado, una cercanía y una compasión que cuestionan los modelos institucionales de reparación existentes y evidencian los límites de organización, la omisión y el desinterés de muchas dependencias estatales, sociales y eclesiales. Estas prácticas no constituyen la obligación del Estado ni de otra dependencia, pero revelan que la justicia transicional en México ya está siendo ensayada desde las víctimas, en clave colectiva, espiritual y profundamente humana y sinodal.

En este horizonte, estas experiencias abren una resignificación teológica del Jubileo, que se configura no sólo como una categoría simbólica, sino como una propuesta ética y política orientada a la restitución de la dignidad humana vulnerada. Es aquí donde podemos hablar de una categoría sinodal, situada en las víctimas —las mujeres en búsqueda y las personas desaparecidas—, en la cual emerge una noción de reparación que desborda lo jurídico-administrativo y se ancla en procesos colectivos de memoria, verdad y cuidado; desafiando al Estado a repensar sus responsabilidades desde una

---

14 Francisco, *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final del Sínodo* (Ciudad del Vaticano: s. e., 2024).

perspectiva integral, centrada en las víctimas, a la vez que interpela a la comprensión y la reflexión teo-espiritual de quienes aportamos desde las academias, las teologías y las reflexiones políticas y religiosas.

## RECUPERAR EL JUBILEO DESDE LAS MUJERES BUSCADORAS: JUSTICIA TRANSICIONAL, DIGNIDAD Y RESTITUCIÓN DE LA VIDA

Recuperar el Jubileo como categoría bíblico-teológica desde las experiencias de las mujeres buscadoras en México implica una resignificación profunda de su sentido original. En la tradición bíblica, éste es proclamado como un tiempo de gracia, liberación y restitución de las relaciones humanas, en el cual se cancelan deudas, se devuelve la tierra y se restituye la libertad a quienes han sido sometidos por la pobreza y la violencia estructural (Lev 25). Este tiempo jubilar, anunciado con el sonido del shofar y vinculado al día de la expiación, expresa una convicción teológica fundamental: la vida humana y la dignidad no pertenecen al poder ni al mercado, sino a Dios, y por ello no pueden ser apropiadas, desaparecidas ni olvidadas.<sup>15</sup>

Situar el Jubileo en el contexto de las mujeres buscadoras exige pensarlo más allá de una comprensión ritual o conmemorativa, hacia una hermenéutica encarnada, tejida en procesos de búsquedas prolongadas que, en muchos casos, superan los 12 años —hablando del periodo creciente de violencia en México a partir de 2006—. Para las mujeres buscadoras, el Jubileo no puede ser pensado como un acontecimiento cerrado ni como una promesa futura desligada del presente y de su historia personal, sino como un horizonte ético-espiritual que se va construyendo en medio de la ausencia, el dolor y la lucha cotidiana de las búsquedas; lo que ya es parte de su espiritualidad, como ya se ha referido en otra investigación: “La espiritualidad de las mujeres buscadoras nace en la vida cotidiana de ser mujeres en la búsqueda, no nace de las iglesias o religiones; es un vivir en el espíritu de Dios, la Ruáh Divina”.<sup>16</sup>

---

15 Walter Kasper, *El origen del Jubileo en el Antiguo Testamento* (Bilbao: GCLoyola, 2024).

16 Gabriela Juárez Palacios, *Potencialidad...*, 157.

En este sentido, podemos afirmar que las mujeres buscadoras participan de una “espiritualidad jubilar” que significa habitar un universo dinámico de sentido, una mística que las lleva al centro estructurante —Dios—, la cual permite recomponer, simbólica y efectivamente, las situaciones en torno a la ausencia y las cuestiones sociales. Esta espiritualidad jubilar no es abstracta ni se desvincula del contexto social, sino que, en sí misma, es una experiencia cristiana en lucha: una fe encarnada en las resistencias cotidianas, en las búsquedas, en la organización colectiva y en la defensa de la dignidad de la vida desaparecida.

El Jubileo, entendido como tiempo de gracia y transformación, permite encontrar en las búsquedas acontecimientos de plenitud y sanación, de liberación y gracia, de espera y esperanza. Es asumir que las palabras de Jesús también son para quienes buscan: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres, a proclamar a los cautivos la libertad, y a los ciegos, la vista; a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19). Permite pensar, incluso, la justicia transicional no como un proceso limitado al castigo de los responsables, sino como una propuesta orientada a la restitución de la dignidad humana, la reconstrucción de los vínculos comunitarios en colectivo y la liberación frente a las múltiples formas de deudas —materiales, emocionales, simbólicas y espirituales— que deja la desaparición forzada. Como lo expresa Diana Rosas, quien busca a su sobrino Diego desde hace 10 años: “Yo me siento muy feliz por haber asistido a este taller, necesitaba llorar, sacar esto que traigo dentro, me duele mucho no encontrar a Diego, pero también ver a mi hermana y no poder hacer nada, pero me siento más fortalecida y contenta a la vez”.<sup>17</sup>

Para las mujeres buscadoras, el descanso y la renovación propios del Jubileo no significan la interrupción de la búsqueda, sino la posibilidad de encontrar fuerza, sentido y comunidad en el propio proceso. Tanto en entrevistas como en el trabajo de acompañamiento, muchas de ellas expresan que a lo largo de los años han

---

17 Diana Rosas entrevistada en Gabriela Juárez Palacios, *Potencialidad...*, 158.

descubierta capacidades que no sabían que poseían. Se reconocen como investigadoras empíricas capaces de leer territorios, archivos y fosas; como interlocutoras con las autoridades, dominando lenguajes legales y jurídicos antes ajenos; y como mujeres con una sabiduría profunda para acompañar emocional y espiritualmente a otras familias. Estas capacidades no anulan el dolor ni la pérdida, pero sí constituyen una forma de restitución de la dignidad y de reapropiación de la propia agencia, que pueden leerse como signos jubilares en medio de la violencia. Esta transformación subjetiva y colectiva se expresa con claridad en el testimonio de Alicia Trejo, quien busca a su hijo desde hace 14 años:

Mi familia me lo platica, mi familia que me conoce de toda la vida me dice: 'tú no eres la misma de antes'. Yo era una persona muy tímida, alguien que no sabía hablar, me daba pena hablar delante de las personas, miedosa, indecisa en muchas cosas, y a raíz de todo esto, te vas forjando de muchas herramientas, y una de esas, ha sido esta parte de lo espiritual. Hoy lo puedo poner en primer lugar, el empoderamiento, la experiencia de compartir con otras compañeras, con otros colectivos. Te v[e]s rodeada de gente muy valiosa, de gente que sabe mucho de leyes y vas aprendiendo, como una compañera lo decía, te vas empoderando, y hoy he sido capaz de hacer muchas acciones tanto en lo físico como en lo emocional, que nunca creí que haría. Si mi hijo regresa va a decir: 'ésta no es mi mamá, me la cambiaron en el camino', porque hoy [con] el paso de los años y ver cosas, como cuando estuve en una huelga de hambre. En la vida hubiese imaginado tener esas agallas, pero el reunirme con las personas que me invitaron a hacer esta huelga de hambre, y escuchar de ellas que sí podía, 'podemos hacerlo y podemos obtener estos beneficios'.<sup>18</sup>

Desde una lectura de teología feminista latinoamericana, estos procesos revelan que la gracia no opera al margen del conflicto, sino en medio de él. Esta "espiritualidad jubilar" vivida por las mujeres

---

18 Alicia Trejo entrevistada en Gabriela Juárez Palacios, *Potencialidad...*, 239.

buscadoras se inscribe en una comprensión encarnada de la fe. Como señala Ivone Gebara: “La espiritualidad no es una huida del mundo ni una experiencia individual aislada, sino una forma de estar en la realidad que se construye en la vida cotidiana, en las relaciones, en los cuerpos y en la historia concreta de los pueblos que luchan por vivir”.<sup>19</sup>

En esta clave jubilar, así resignificada, no hay evasión del sufrimiento, sino afirmación radical de la vida frente a las estructuras de muerte. Cuando Jesús proclama “un año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19; *cfr.* Is 61, 1-2), retoma la tradición jubilar para anunciar una liberación concreta para quienes han sido empobrecidos, cautivos y oprimidos. Esta proclamación adquiere una resonancia particular en el contexto de las mujeres buscadoras, quienes encarnan hoy la esperanza y el tiempo de gracia desde abajo, en el camino comunitario que las va liberando y resignificando sus propias doloridades.

En este horizonte, el Jubileo se articula de manera directa con los pilares de la justicia transicional: la verdad, como derecho irrenunciable a saber dónde están las personas desaparecidas; la justicia, como ruptura con la impunidad y reconocimiento del daño; la memoria, como afirmación de las vidas desaparecidas frente al no olvido; la reparación, como proceso integral que incluye lo jurídico, lo emocional, lo comunitario y lo espiritual; y la garantía de no repetición, como transformación estructural de las instituciones que posibilitan la violencia. Cuando la reparación institucional no alcanza, las prácticas jubilares de las mujeres buscadoras muestran que la justicia transicional puede comenzar a gestarse desde las víctimas, como un proceso ético, político y espiritual orientado a la restitución de la vida y la dignidad.

Así, recuperar el Jubileo desde las mujeres buscadoras no es una metáfora piadosa, sino una propuesta teológica y política radical. En contextos de desaparición forzada y violencia prolongada, el Jubileo se revela como un tiempo de gracia que no niega el dolor, pero afirma que la última palabra no la tienen la muerte ni la impunidad, sino la dignidad humana sostenida en la colectividad.

---

19 Ivone Gebara. *Teología ecofeminista: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (España: Editorial Trotta, 2000), 87.



## CONCLUSIÓN: IMPLICACIONES TEOLÓGICAS, ÉTICAS Y PASTORALES

A partir del análisis presentado, es evidente que la experiencia de las mujeres buscadoras no constituye solamente una respuesta social frente a la desaparición forzada, sino un *locus* teológico, espiritual, ético y político desde el cual es posible repensar la justicia transicional, la verdad, la memoria, la reparación del daño y el sentido mismo del Jubileo en contextos de violencia prolongada. Las mujeres buscadoras, lejos de ser víctimas pasivas, se van configurando como sujetas históricas, espirituales y políticas; portadoras de enseñanzas de justicia que se construyen desde abajo, entre ellas mismas, en la cotidianidad de la búsqueda, en la colectividad y en la espiritualidad encarnada.<sup>20</sup>

Desde el Pensamiento Social Cristiano (PSC), la cuestión social no puede entenderse solamente como un problema estructural en abstracto, sino como una realidad encarnada en cuerpos concretos, territorios heridos y colectividades fracturadas. En este sentido, las desapariciones forzadas en México constituyen una de las violencias más radicales de la injusticia social contemporánea. No sólo truncan los proyectos de vida de las personas, sino que rompen los vínculos familiares y sociales, fragmentan el tejido social, familiar y comunitario, y producen heridas espirituales profundas en las familias. La cuestión social aquí no es solamente la pobreza, sino el despojo de humanidad, la negación de la dignidad y la administración de las libertades.

Ante este escenario, las mujeres buscadoras encarnan una respuesta ética y espiritual que resignifica la construcción de la justicia transicional, ya que su acción no se limita a las exigencias jurídicas ni a la denuncia pública, sino que articula búsquedas que se materializan en las desaparecidas y los desaparecidos, en las familias, en las personas buscadoras, en la memoria colectiva y en las espiritualidades compartidas, en la doloridad del quehacer de buscar; es decir, una praxis viva de esperanza.

---

20 Aída Hernández Castillo, *Exhumar la esperanza. La justicia desde las víctimas* (México: CIESAS, 2020), 340.

Desde la praxis, el Jubileo adquiere un sentido profundamente situado. No se queda en una categoría bíblica referida a la cancelación de deudas o a la restitución de bienes, sino que se configura como un horizonte teológico de dignificación de la vida —“porque vivos se los llevaron, vivos los queremos”—, donde la gracia se manifiesta en los procesos de resistencia, en la construcción de colectivos y en la restitución de la humanidad dañada. Las buscadoras, especialmente las mujeres, se constituyen así como maestras que están devolviendo dignidad a este país.

Por lo tanto, el Jubileo no es un tiempo cronológico ni una promesa futura desligada de la historia, sino un proceso espiritual que se va gestando en la búsqueda misma: en la fuerza para continuar, en las sabidurías adquiridas, en las capacidades de organizarse, en la palabra recuperada y en las subjetividades que convierten a las personas en defensoras de derechos humanos, acompañantes comunitarias y familias en el dolor, como propuesta ética para la sociedad.

En este marco, el Jubileo se revela como una categoría para el Pensamiento Social Cristiano contemporáneo en América Latina, reinterpretado como principio ético-político capaz de interpelar las estructuras del necropoder actual y leído desde las mujeres buscadoras, quienes lo convierten en una propuesta de justicia integral.

Es evidente que los aportes al debate sobre la justicia transicional en América Latina, especialmente en contextos donde no existe una transición política ni un escenario claro de posconflicto, deben pensarse desde modelos flexibles, progresivos y centrados en las víctimas. En este sentido, las prácticas de las mujeres buscadoras revelan que la justicia no comienza en las instituciones, sino en la organización comunitaria y colectiva, en la memoria viva y en la dignidad defendida colectivamente.

Desde una perspectiva pastoral, es necesario interpelar a las iglesias, comunidades religiosas y espacios de fe. No basta acompañar espiritualmente a las víctimas desde una lógica de asistencia o caridad, se requiere una pastoral de justicia que acompañe poniendo el cuerpo, saliendo a las búsquedas con las mujeres, hermanas, esposas, madres y familias en general que buscan. Lo que ellas piden son testimonios proféticos activos, comprometidos con los derechos

humanos, y espiritualidades auténticas que no son neutras, sino que enfrentan las injusticias, se posicionan, incomodan y confrontan.

## REFERENCIAS

- La Biblia en Internet*. España: Biblija.net, 2026. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?biblia=biblia&m=Lc&id22=1&pos=0&set=13&l=es>
- Castañeda Salgado, Patricia. *Metodología de la investigación feminista*. México: UNAM-CEIICH-Fundación Guatemala, 2008.
- Cerezo Contreras, Héctor. *Vivos los queremos: claves para entender la desaparición forzada en México*. México: Editorial Viandante, 2018.
- Cervantes Ortiz, Leopoldo. *Jubileo, utopía y oración. Una espiritualidad situada en la lucha por la vida*. Koinonía, s. f. <https://www.servicioskoinonia.org/relat/231.htm>
- CNB, *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas*. México: Secretaría de Gobernación, s. f. [https://versionpublicarnpd-no.segob.gob.mx/Dashboard/Contexto General](https://versionpublicarnpd-no.segob.gob.mx/Dashboard/Contexto%20General)
- Congreso de la Unión, *Ley General de Víctimas*, México: DOF, 2013.
- “Exportación a nuevos contextos y expansión material de los procesos: el caso de México. Módulo 7, Debates actuales sobre justicia transicional” (2008), 4.
- Francisco. *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión. Documento final del Sínodo*. Ciudad del Vaticano: s. e., 2024. [https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26\\_final-document/ESP---Documento-finale.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf)
- Gebara, Ivone. *Teología ecofeminista: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. España: Editorial Trotta, 2000.
- Gocher Padilla, Nancy Elizabeth. *Justicia transicional por los crímenes cometidos por el Estado mexicano durante la guerra sucia en el estado de Guerrero, Chihuahua y Jalisco* (tesis de maestría). México: UIA, 2018.
- González Amador, María Guadalupe. *El Estado mexicano frente a la desaparición forzada y sus obligaciones internacionales* (tesis de licenciatura). México: UNAM, 2022. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES>
- Hernández Castillo, Aída. *Exhumar la esperanza. La justicia desde las víctimas*. CIESAS, 2020.

- Juárez Palacios, Gabriela. *Potencialidad de las mujeres buscadoras de sus familiares desaparecidos en el cruce con la espiritualidad feminista* (tesis doctoral), México: UIA, 2024.
- Kasper, Walter. *El origen del Jubileo en el Antiguo Testamento*. Bilbao: GCLoyola, 2024. <https://gcloyola.com/tercera-solapa/el-origen-del-jubileo-en-el-antiguo-testamento/>
- Mena López, Maricel. "Teología, espiritualidad y reivindicaciones de género", *Estudos de Religião* 27, no. 1 (enero-junio 2013).
- Nochebuena, Marcela. "Madres buscadoras: amenazas y riesgos.", *Animal Político*. 28 de marzo de 2025. <https://animalpolitico.com/sociedad/madres-buscadoras-amenazas-riesgos>
- "Exportación a nuevos contextos y expansión material de los procesos: el caso de México. Módulo 7, Debates actuales sobre justicia transicional". 2008.
- Zyl, Paul van. "Promoviendo la justicia transicional en sociedades post conflicto". En *Justicia transicional: manual para América Latina*, ed. Félix Reátegui. Brasil: Comisión de Amnistía del Ministerio de Justicia de Brasil y Centro Internacional para la Justicia Transicional, 2011.

### **Gabriela Juárez Palacios**

Es doctora en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana, Campus Santa Fe. Actualmente, realiza una estancia de investigación en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM), Morelos. Contacto: gabyjp10@hotmail.com

FORO SOCIAL

Justicia social

# LA IGLESIA CHILENA EN LA ENCRUCIJADA: REFUGIO, VOZ Y RECONCILIACIÓN FRENTE A LA DICTADURA MILITAR

## RESUMEN

Este estudio examina el rol protagónico de la Iglesia católica chilena en los procesos sociales y políticos, la defensa de los derechos humanos y la justicia transicional. Se argumenta que la actuación de la Iglesia, desde la década de 1960 hasta la postdictadura, superó la respuesta humanitaria, manifestándose en la práctica de los principios del Pensamiento Social Cristiano: dignidad humana, opción preferencial por los pobres y bien común.

La inserción en comunidades vulnerables, pese a las diferencias internas del clero, activó el mensaje del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín. Esto le otorgó credibilidad y el conocimiento clave para su rol en la transición democrática.

Durante la dictadura, la Iglesia fue refugio y voz de los sin voz. Ofreció apoyo legal y social a las víctimas de la represión y documentó exhaustivamente las violaciones de derechos humanos, a través de organismos claves como la Vicaría de la Solidaridad y actores regionales. Este trabajo, realizado incluso a costa del martirio de sus miembros, fue clave para la justicia transicional; sus archivos

sustentaron los informes Rettig y Valech, los cuales buscaron verdad, justicia, reparación y reconciliación.

**Palabras Clave:** *derechos humanos, dictadura militar, Iglesia chilena, justicia transicional, Pensamiento Social Cristiano, Vicaría de la Solidaridad.*

## ABSTRACT

This study examines the leading role of the Chilean Catholic Church in social and political processes, the defense of human rights, and transitional justice. It argues that the Church's actions, from the 1960s to the post-dictatorship period, went beyond humanitarian response, manifesting themselves in the practice of the principles of Christian Social Thought: human dignity, preferential option for the poor, and the common good.

Its involvement in vulnerable communities, despite internal differences among the clergy, activated the message of the Second Vatican Council and the Medellín Conference. This gave it credibility and the key knowledge for its role in the democratic transition.

During the dictatorship, the Church was a refuge and a voice for the voiceless. The Church offered legal and social support to victims of repression and exhaustively documented human rights violations through key organizations such as the Vicaría de la Solidaridad and regional actors. This work, carried out even at the cost of the martyrdom of its members, was key to transitional justice; its archives supported the Rettig and Valech reports, which sought truth, justice, reparation, and reconciliation.

**Keywords:** *Christian Social Thought, human rights, military dictatorship, transitional justice, Vicariate of Solidarity.*

## INTRODUCCIÓN

### *La Iglesia chilena en la encrucijada*

El estudio sobre el rol de la Iglesia católica chilena en la dictadura presenta dos grandes vertientes: una que la describe como excepcional

y heroica (por ejemplo, la Vicaría de la Solidaridad); y otra que subraya la ambigüedad institucional, la complicidad activa o pasiva de sectores conservadores. Este artículo no busca simplificar esta tensión, sino ofrecer una síntesis interpretativa para comprender la acción de la Iglesia como refugio, voz y reconciliación.

Esta tensión justifica que el presente estudio se centre en el Pensamiento Social Cristiano (PSC) como base de la acción eclesial durante la dictadura en Chile. La bibliografía existente se concentra en el análisis del rol histórico y de refugio que tuvo la Iglesia católica chilena durante este periodo. En contraste, aquí abordamos el PSC como el fundamento doctrinal que movilizó a sacerdotes y laicos en la defensa de los derechos humanos, ofreciendo una mirada histórica, profética y social.

De este modo, la investigación busca responder algunas cuestiones: ¿la acción de la Iglesia católica chilena (refugio, voz y reconciliación), durante la dictadura militar, se basó principalmente en los principios del Pensamiento Social Cristiano o fue resultado de la recepción creativa del Concilio Vaticano II y de la conferencia de Medellín (1968)?

En respuesta, se postula que la acción de la Iglesia chilena (desde 1960 a la posdictadura) estuvo marcada por los principios del Pensamiento Social Cristiano, basándose la dignidad humana, la opción preferencial por los pobres y el bien común; asumiendo un rol profético, de refugio y de reconciliación.

Así, este estudio es cualitativo y analiza documentos históricos sobre el papel desempeñado por la Iglesia católica chilena en la defensa de los derechos humanos y su acción en la justicia transicional. Dicha revisión documental se organizó en dos ejes: el Magisterio de la Iglesia (que establece el Pensamiento Social Cristiano) como marco doctrinario para interpretar el rol de la Iglesia chilena. El segundo incluye documentos que registran su acción concreta dado este papel en la justicia transicional.

Finalmente, el análisis del material muestra que los mencionados principios fueron claves para evaluar la respuesta de la Iglesia en los hechos históricos, superando la descripción histórica y demostrando que su acción —como refugio, voz y reconciliación— fue práctica y deliberada, basada en sus principios de enseñanza.



## EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO: FUNDAMENTO Y PRAXIS (1960-1973)

### *Pensamiento doctrinal*

Este punto requiere distinguir entre la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y el Pensamiento Social Cristiano. La DSI, cuerpo magisterial fundamental, es la palabra que la Iglesia proclama para aplicar la “verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta”.<sup>1</sup>

En tanto, el PSC es “una herramienta crítica que permite interpretar los signos de los tiempos y generar respuestas creativas”.<sup>2</sup> Si bien la DSI nutre esta reflexión, el PSC se centra en la aplicación de los principios cristianos a las realidades concretas, económicas y políticas. Actúa como motor que articula respuestas y moviliza la acción social de la Iglesia y los laicos en escenarios complejos, sin imponer un modelo único, profetizando alternativas desde el Evangelio en diálogo con la historia.

La adhesión a estos principios doctrinales se visualiza en la participación destacada de Chile en el Concilio Vaticano II, donde se planteó la necesidad de una “Iglesia descentrada de sí misma, ocupada de las realidades terrenas y abierta al mundo, en sintonía con otras escuelas y episcopados europeos”.<sup>3</sup> No obstante, sacerdotes como José Aldunate sostienen que faltó mayor recepción, lo cual hubiese “orientado a los movimientos revolucionarios cristianos” y “prevenido” los “excesos de un socialismo fuera de tiempo y del golpe militar”.<sup>4</sup>

Temas como la opción preferencial por los pobres, la liberación integral y la crítica a las estructuras de pecado, surgen en este

---

1 Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987), n. 41.

2 Mauricio Rey Sepúlveda, *El Pensamiento Social Cristiano: claves para una transformación social integral* (Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2025).

3 Sandra Arenas, “Contribución de Chile al Concilio Vaticano II,” *Teología y vida*, no. 2 (junio 2016), 293.

4 José Aldunate, “Recepción del Concilio Vaticano II por la Iglesia chilena,” *Reflexión y liberación* (Santiago, Reflexión y liberación, 2020).

contexto. *Lumen Gentium* ejemplifica esto al señalar que la Iglesia debe “procurar servir en ellos a Cristo”<sup>5</sup> y que la pobreza no reduce la dignidad humana. La Conferencia de Medellín llama al movimiento, pues expresa que es “el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar”.<sup>6</sup>

La crítica a las estructuras de pecado fue un punto central. Luis González-Carvajal señala que estas estructuras son un “complejo mecanismo” que impide el bien común y fomenta el individualismo.<sup>7</sup> De manera que la Iglesia chilena se sintió en la obligación de tener una opinión crítica y actuar, reforzada por la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, la cual declara que la Iglesia es consciente de que “aun las mejores estructuras [...] se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas”;<sup>8</sup> debiendo denunciar las injusticias que afectaban a los pobres y oprimidos, ello como un mandato divino.

### *La Alianza para el Progreso*

La Iglesia chilena, frente a la Alianza para el Progreso —lanzada por Estados Unidos en 1961, como alternativa al comunismo—, manifestó: “se contrapusieron posiciones entre el desarrollo económico (material) y el desarrollo espiritual y social”.<sup>9</sup>

La DSI impulsó una nueva relación con la sociedad, buscando un desarrollo que incluyera a todos; lo que se muestra en el mensaje profético del cardenal Raúl Silva Henríquez, en 1962, quien afirmó: “Si no tenemos justicia no puede haber unión entre los cristianos. [...] Solo con la justicia y la verdad existe grandeza de los pueblos”.<sup>10</sup>

---

5 Pablo VI y Padres del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1964, n. 8.

6 Conferencia Episcopal Latinoamericana, *Documentos finales de Medellín* (Medellín: José Luis Gómez-Martínez, 1968), n. 3.

7 Luis González-Carvajal Santabárbara. *¿Pecado estructural o estructuras de pecado?* (Madrid: Aula de Doctrina Social de la Iglesia, 2017).

8 Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1975.

9 Froilán Ramos Rodríguez, “Iglesia, desarrollo y Alianza para el Progreso en Chile (1961-1970)”, *História Unisinos*, no. 1 (2021), 108-121.

10 Alejandro San Francisco, “La Iglesia católica en un año decisivo. Chile, 1962,” *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, no. 19 (enero-junio 2022), 129.

A pesar de las diferencias, la Iglesia chilena cooperó en la Alianza a través de proyectos de vivienda y alimentos. Asimismo, manifestó: “No se puede ser cristiano y quedar indiferente ante las necesidades del prójimo. La prueba del auténtico cristianismo es un amor al prójimo ‘que no se quede en afecto y en palabras, sino que se encarne en obras y trabajos’”.<sup>11</sup>

De este modo se articularon “empresas sociales de envergadura”,<sup>12</sup> basando su trabajo en la “ley del amor y de la justicia”.<sup>13</sup>

### *Un cardenal con carisma social*

El cardenal Silva Henríquez defendió la dignidad laboral, interpe-  
lando a los poderosos a compartir el pan con los “desheredados”, la  
cual es una directa “expresión de apertura al otro desposeído, mar-  
ginado, explotado”.<sup>14</sup> Dicha postura se relaciona con la Teología de  
la Liberación y con la praxis de sacerdotes y laicos.

Aunque había divisiones internas, el episcopado chileno mantuvo  
una visión social unificada: el amor a los pobres debía traducirse  
en la “superación audaz y profunda de todas aquellas estructuras  
injustas”. Esta postura se basó en el método “ver, juzgar y actuar”  
de la encíclica *Mater et Magistra*, la cual impulsaba a conocer la rea-  
lidad de las periferias y pasar a la acción.<sup>15</sup>

De esta forma, la praxis impulsó el surgimiento de “curas obre-  
ros” que vivieron el Evangelio enfrentando la miseria y la exclusión  
junto a los desposeídos. José Aldunate es un ejemplo de esta moral  
que se dio “no solo en teoría, sino que en la misma praxis”,<sup>16</sup> y que  
convirtió su pastoral en acción y lucha.

---

11 Secretariado General del Episcopado de Chile. *El deber social y político en la hora pre-  
sente* (Santiago de Chile: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1962).

12 Froilán Ramos Rodríguez, “Iglesia, desarrollo...”.

13 Conferencia Episcopal de Chile, *El deber social...*

14 Pablo Salvat, “A propósito del pensamiento del cardenal Silva Henríquez y la tesis de la  
justicia como equidad”, *Perspectivas. Revista de Trabajo Social*, no. 9 (2000), 9-15.

15 Juan XXIII, *Mater et Magistra* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961), no.  
236.

16 Equipo Vocaciones, *José Aldunate SJ: Construir el Reino en la tierra* (Chile: Vocaciones  
Jesuitas Chile, 2015).

El movimiento Cristianos por el Socialismo profundizó esta acción, buscando “apoyar desde las filas cristianas la transformación que estaba llevando a cabo el gobierno de la Unidad Popular”.<sup>17</sup> Este movimiento tuvo una amplia participación sacerdotal y social; culpando al capitalismo de las injusticias sociales y desmintiendo la incompatibilidad entre marxismo y cristianismo, promovió la movilización popular y respaldó medidas claves como la socialización de los medios de producción, la nacionalización de la gran minería, las estatizaciones y una profunda reforma agraria.<sup>18</sup>

La aplicación del método “ver, juzgar y actuar” consolidó la cercanía de la Iglesia con las poblaciones, convirtiéndola en un interlocutor válido y en refugio para los oprimidos.

### *Los hitos de la Iglesia católica chilena (1960-1973)*

Entonces, el compromiso social de la Iglesia se hizo evidente con la toma de la Catedral de Santiago, en 1968, por la organización Iglesia Joven; la protesta expuso las divisiones internas y la falta de responsabilidad con los pobres. Entre los manifestantes, el líder sindical Clotario Blest defendía una “Iglesia junto al pueblo y su lucha”.<sup>19</sup>

Otro hito fue el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo (1972), el cual reunió a más de 1 500 personas. El jesuita Gonzalo Arroyo señaló que el encuentro, aunque no era político, tendría una “inevitable repercusión... una repercusión política por lo tanto”.<sup>20</sup> Asimismo, destaca la “Experiencia Calama”, en la cual sacerdotes se insertaban en el mundo obrero para “adquirir su forma de ver y de ser” y asumir la lucha sindical y política.<sup>21</sup> Dicha praxis se replicó en parroquias populares y comunidades cristianas de base.

---

17 Jaime Botey, “Cristianos por el socialismo” (Agenda Latinoamericana Mundial, 2026).

18 Mario Amorós, “La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo” (Chile: Archivos Chile, s. f.).

19 Luz María Díaz de Valdés Herrera, *11 de agosto de 1968: la toma de la Catedral de Santiago* (Red Cultural, s. f.).

20 Miguel Ángel Ferrando, “El Primer Encuentro Latinoamericano ‘Cristianos por el Socialismo’”, *Teología y Vida* (1972), 118-123.

21 Paulo Álvarez Bravo, “La experiencia Calama, una bisagra entre los curas obreros y la dictadura cívico-militar chilena”, *Contextos. Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 39 (2018).

Por otra parte, la Iglesia, a través de Silva Henríquez, medió en la crucial reunión de 1973 entre el presidente Salvador Allende y Patricio Aylwin. Pese a ello, el Cardenal concluyó que la conversación había sido sólo “una impresión fugaz”.<sup>22</sup>

Lo anterior posicionó a la Iglesia como actor con un mensaje claro y un accionar profundo, sentando las bases para que fuera en el futuro “la voz de los sin voz”.

## REFUGIO Y VOZ: RESPUESTA A LA CRISIS DE DERECHOS HUMANOS (1973-1990)

El compromiso social asumido previamente por la Iglesia sentó las bases de la respuesta que daría a la dictadura militar, afrontando la represión con la defensa de los derechos humanos y con la contribución que hizo a la justicia transicional.

El 11 de septiembre de 1973, Augusto Pinochet y las Fuerzas Armadas de Chile, apoyados por la derecha política, dieron un golpe de Estado, justificándose en la crisis social, el riesgo de una guerra civil y la incapacidad del gobierno.<sup>23</sup> Este discurso, enmarcado en una cruzada anticomunista, legitimó las violaciones a los derechos humanos desde el inicio de este régimen.

El 13 de septiembre, la Conferencia Episcopal reaccionó con dolor por “la sangre que ha enrojecido las calles” y solicitaba respeto por los caídos,<sup>24</sup> aunque llamó a cooperar con los militares. Cabe decir que esta ambigüedad se puede interpretar como una “confianza en la integridad de los militares y el carácter transitorio de la intervención militar”.<sup>25</sup>

Esta postura inicial de la Conferencia Episcopal resultó errónea. La división interna fue inmediata: seis de los 40 obispos, incluido

---

22 Alejandro San Francisco, *Allende-Aylwin: El último encuentro* (Chile: Instituto Res Pública, s. f.).

23 Junta Militar de Gobierno, *Primer Comunicado de la Junta Militar* (Chile, Biblioteca Nacional de Chile, 1973). <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92134.html>

24 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia liberadora, rearticulación de la política y protesta social en Chile (1973-1989)”, *Historia Crítica*, no. 62 (octubre-diciembre 2016), 77-96.

25 Veit Strassner, “La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De buenos samaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico”, *Teología y Vida* 47, no. 1 (2006), 81.

Juan Francisco Fresno, se pronunciaron a favor del golpe. Por su parte, el cardenal Henríquez ofreció su ayuda en un primer momento, tal como lo había hecho con Salvador Allende.<sup>26</sup>

La ambivalencia terminó cuando fue reprimida la Iglesia, como fue el caso de la detención y el fusilamiento del sacerdote Juan Alsina. La persecución se generalizó, “al menos 120 sacerdotes católicos, 30 pastores protestantes, 35 religiosos y 200 laicos [...] fueron expulsados de Chile, gran parte de ellos después de ser detenidos y torturados, mientras al menos 32 fueron asesinados”.<sup>27</sup> Días antes de su muerte, Alsina criticó la tibia respuesta episcopal: “El equilibrio solo sirve para tiempos de paz”.<sup>28</sup>

En contraste, monseñor Fernando Ariztía se dedicó “a dejar registro escrito de los acontecimientos” para recolectar evidencias, a la vez que gestaba la idea de crear un organismo de ayuda para los perseguidos.<sup>29</sup> Con ello, sectores de la Iglesia comprendieron la importancia de registrar antecedentes, clarificar el mensaje y visualizar las acciones para la defensa de los derechos humanos.

Así, la Iglesia católica chilena priorizó la dignidad humana desde el inicio del régimen, pues este principio “se fundamenta inalienablemente en su propio ser, le corresponde a cada persona humana, más allá de toda circunstancia y en cualquier estado o situación en que se encuentre”<sup>30</sup>. A pesar de otras visiones internas, como la del sacerdote Raúl Hasbun, que defendían a las fuerzas miliares, se mantuvo la dignidad como una condición sagrada de la persona, hijo de Dios.

### *Vicaría de la Solidaridad: resistencia y acción*

El Comité de Cooperación para la Paz en Chile (Comité Pro Paz) se fundó el 6 de octubre de 1973 y su objetivo era ofrecer asistencia legal, social y médica a las víctimas y perseguidos, gestionando

---

26 Veit Strassner, “La Iglesia chilena...”, 81.

27 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia liberadora...”, 81.

28 David Fernández, *La iglesia que resistió a Pinochet* (Madrid: IEPALA, 1996), 62.

29 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia liberadora...”, 81.

30 Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*. (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2024).

ayudas con las embajadas de Suecia, Francia e Italia. Esta solidaridad se fundamenta en la imagen de Cristo sufriente y en el llamado “Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran” (Rm 12, 15). Así como con la puesta en práctica de “porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y acudisteis a mí” (Mt 25, 35-36).

Al romperse los principios sociales y extenderse por las calles una dura represión, la Iglesia entendió que su función profética exigía una respuesta institucional inmediata, pues la dignidad humana era vulnerada. Esto llevo a que, en marzo de 1974, el Comité Pro Paz compilara un informe que fue entregado al cardenal Silva Henríquez en abril, y en mayo lo publicó el diario *Excelsior* de México, revelando la realidad chilena a nivel mundial.<sup>31</sup>

A raíz de esta publicación, el régimen exigió al Cardenal que cerrara la institución y encarceló a varias personas, expresando que ésta era un medio usado por los “marxistas-leninistas para crear problemas que alteran la tranquilidad ciudadana y la necesaria quietud”;<sup>32</sup> pero —muy al contrario— su actuar fue un testimonio de vida y un ejemplo a seguir.

Como respuesta, se creó la Vicaría de la Solidaridad, dependiente del Arzobispado de Santiago, lo que le otorgó estatus legal y la protección para la defensa, denuncia y protección de miles de detenidos y presos políticos. Esto se alineó con la idea: “Habla por el que no puede hablar y defiende la causa de los desvalidos; habla para juzgar con justicia y defiende la causa del humilde y del pobre” (Prov 31, 8-9).

Además, la actuación es profética y está confirmada por la Carta Encíclica *Centesimus Annus*:

El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia.

---

31 Juan Guillermo Mansilla Sepúlveda, et al., “El coraje del cardenal Raúl Silva Henríquez en la dictadura civil militar de Chile 1973-1980,” *Notas Históricas y Geográficas*, no. especial (2024), 234-257.

32 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia liberadora...”, 82.

Ésta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado, que pide ayuda para su vida, no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor.<sup>33</sup>

El profeta debe “anunciar el Evangelio al mundo entero y denunciar todo aquello que no sea propio y necesario para la edificación del reino”,<sup>34</sup> pues “el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común”, visto como la “dimensión social y comunitaria del bien moral”.<sup>35</sup>

Así, la Vicaría de la Solidaridad profundizó su labor creando los Departamentos Laboral (luego Vicaría de la Pastoral Obrera), Campesino y de Publicaciones; éste último editaba la revista *Solidaridad*, la cual evadió la censura de la dictadura e informó sobre la trágica situación del país.

A su trabajo documental, la Vicaría sumó la creación de “ollas comunes”, talleres artesanales y policlínicas. Ejemplo de ello fueron los más de 300 comedores organizados en 10 años, los cuales aseguraron la alimentación de los niños; y la capacitación a pobladores en primeros auxilios, para atender a heridos provenientes de los enfrentamientos con las fuerzas represivas.

En estas tareas tuvieron rol protagónico las Comunidades Eclesiales de Base, pues “animaron la resistencia de la sociedad civil ante los cambios sufridos en el ámbito político y económico. Esta resistencia se dio en base a su dinámica de reflexión, es decir, propició a que los sectores populares tuvieran pasaran [sic] conciencia de su realidad”,<sup>36</sup> favoreciendo “una convivencia social más libre y justa, en la que los diversos grupos de ciudadanos se asocian y se

---

33 Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991), n. 58.

34 Lucas Mateo Alvarado N., *¡No tengamos miedo de ser profetas!* (San José: Eco Católico, 2022).

35 Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004), no. 164.

36 Fabián Gaspar Bustamante Olguín, “La participación de las Comunidades Eclesiales de Base en la regeneración de la sociedad civil durante las dictaduras militares: Los casos de Chile y Brasil”, *Cultura y Religión*, no. 1 (2009), 155-166.



movilizan para elaborar y expresar sus orientaciones, para hacer frente a sus necesidades fundamentales y para defender sus legítimos intereses”.<sup>37</sup>

Todas estas acciones hacen vida el Pensamiento Social Cristiano, pues “lejos de ser el objeto y como elemento pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y seguir siendo, su agente, su fundamento y su fin”.<sup>38</sup>

Además, fueron foco de resistencia pacífica. En palabras del dirigente Raúl Canales, “los curas fueron quienes nos abrieron los ojos, al visibilizar los desaparecidos y muertos del régimen;<sup>39</sup> pero la Iglesia no promovía protestas, sino que “promovía a la gente” para que reconociera su dignidad y sus derechos,<sup>40</sup> levantando las banderas de la justicia y el bien común. Haciendo vida la acción que condena: “¡Ay! los que dictan normas inicuas, y los que firman decretos vejatorios, excluyendo del juicio a los débiles, atropellando el derecho de los pobres de mi pueblo, haciendo de las viudas su botín y despojando a los huérfanos” (Is 10, 1-2).

Desde el 11 de mayo de 1983, las personas, cansadas de las violaciones a los derechos humanos y de la situación socioeconómica, se movilaron, por lo que se registraron “paros parciales, asambleas, los comedores se vieron desocupados y el trabajo fue más lento”.<sup>41</sup> Incluso, hubo “35 seminaristas de la Congregación del Santísimo Redentor, que marchaban silenciosamente bajo un cartel que sólo indicaba un signo de interrogación”.<sup>42</sup>

En respuesta, la Vicaría creó una red de seguimiento y una ficha diagramada “para proteger a los reprimidos, reunir información, romper la censura y hacerse escuchar como actor político ante una dictadura que rechazaba cualquier tipo de interlocución con los sectores

---

37 Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio...*

38 Pío XII, *Radiomensaje “Benignitas et humanitas” en la víspera de Navidad* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1944).

39 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia liberadora, rearticulación de la política y protesta social en Chile (1973-1989)”, 91.

40 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 88.

41 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 85.

42 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 85.

opositores”,<sup>43</sup> y hacer vida el mensaje: “Si alguien dice: ‘Yo amo a Dios’, y a la vez odia a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn 4, 20-21).

Además, cumplía profecías: “este es el ayuno que yo deseo: romper las cadenas injustas, soltar las coyunturas del yugo, dejar libres a los maltratados, y arrancar todo yugo: compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu hogar a los sin techo; vestir a los que veas desnudos y no abandonar a tus semejantes” (Is 58, 6-7); acrecentando su credibilidad, mostrando hechos concretos: “Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen de sustento diario, y alguno de vosotros les dice: ‘Id en paz, calentaos y hartaos’, pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Pues así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta” (Stg 2, 15-17).

Ello, a pesar de la denuncia de persecución del cardenal Henríquez por “estar buscando y defendiendo los derechos del pobre”.<sup>44</sup>

Por su parte, en 1983, el sacerdote José Aldunate fundó el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo, inspirado en la desobediencia civil de Gandhi, y la cual lleva el nombre del padre que se inmoló ante la Catedral de Concepción tras la detención de sus hijos, sin que le dieran respuestas. Su primera acción fue el 14 de septiembre de 1983, frente al cuartel de la Central Nacional de Informaciones (CNI). Este activismo se fundamentaba en la profecía: “Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan solo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios” (Miq 6, 8), reflejando apego a la palabra divina, a la doctrina y al PSC.

En 1984, la Iglesia organizó la jornada “Chile defiende la vida” como respuesta a la brutalidad de la dictadura. Puesto que, tras las movilizaciones, se registraron 100 muertos, sobre todo, obreros y jóvenes.<sup>45</sup> La represión, que fue “previsible”, incluyó expulsión de

---

43 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 85.

44 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 90.

45 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 84.

sacerdotes, el incendio de capillas y campañas de desprestigio.<sup>46</sup>

De esta forma, el Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo enfrentó represión y divisiones internas de la Iglesia. Inicialmente, el arzobispo de Santiago, Juan Francisco Fresno, se mostró en desacuerdo con las acciones. No obstante, admitió después que le “parecía bien” que se realizaran, ello bajo la condición de ser informado previamente para evitar errores.<sup>47</sup>

Estas acciones se ejecutaban de distintas maneras, por ejemplo, exhibían lienzos con mensajes como “Aquí se tortura”, verbalizaban los abusos, cantaban “Yo te nombro libertad”, interrumpían el tráfico y convocaban a la prensa.<sup>48</sup> Además, distribuían cartas denunciando lugares de detención ilegal, organizaban liturgias y vigiliias por los presos políticos; manifestando la caridad, al unir amor y verdad; y dando a la Fe un sentido de acción, no de mero sentimentalismo.<sup>49</sup> Todas fundamentadas en que “las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino”,<sup>50</sup> lo cual está en clara concordancia con que “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5, 29).

No obstante, pese a las atrocidades cometidas por el régimen, Pinochet sabía de las divisiones internas en la Iglesia y “busco un acercamiento con los obispos y para ello ideo una estrategia [...] existieron almuerzos, contacto a través de correspondencia, logrando que algunos de los obispos vieran con buenos ojos el acercamiento y accedieran a cultivar una ‘amistad’ singular”,<sup>51</sup> con una minoría tradicionalista. Esto contradice flagrantemente la dignidad humana y justicia social del PSC. De modo que la acción profética de la Iglesia, de sacerdotes y laicos que denunciaron la violaciones a los derechos humanos, fue la respuesta de quienes rechazaron el silencio y la complicidad de otros de sus miembros.

---

46 Viviana Bravo Vargas, “Iglesia...”, 90.

47 Aliro Torres Bruna y Sebastián Vega M., *Testimonio y no violencia: La historia del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo* (Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2010), 1-81.

48 Aliro Torres Bruna y Sebastián Vega M., *Testimonio y no violencia...*

49 Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009).

50 Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Argentina: Hugo J. Gutiérrez, 2012).

51 Cristián Leal Pino y Mauricio Rojas Gómez, “Una relación singular en tiempos de dictadura: El obispo de Chillán Francisco José Cox y el General Pinochet”, *Revista Notas Históricas y Geográficas*, no. 33 (julio-diciembre 2024), 208-235.

## *Acciones de la Iglesia en las regiones*

El rol de la Iglesia trascendió la ciudad de Santiago y articuló la movilización social en otras regiones. En Punta Arenas, las parroquias Nuestra Señora de Fátima y Cristo Obrero fueron espacios clave para reuniones de la Coordinadora de Pobladores y el Comando Multigremial de Magallanes, consolidando la organización popular.

Desde el 24 de febrero de 1984, tras una misa por el caso de Tucapel Jiménez, una marcha derivó en enfrenamientos y en el atropellamiento del obrero José Chiguay. Al día siguiente, un cabildo en Fátima, con 250 asistentes, convocó a la protesta del 26 de febrero. Ese día, Pinochet fue recibido por un “poderoso grito masivo de protesta” en la Plaza Muñoz Gamero,<sup>52</sup> con las campanas de la Catedral tocando. Al intervenir las fuerzas policiales, los manifestantes se refugiaron en ella y el presbítero Natalio Vitale cerró las puertas para proteger a las 471 personas.<sup>53</sup> Sus gestiones con la Nunciatura y el Arzobispado de Santiago garantizaron su salida pacífica, demostrando el papel crucial de la Iglesia en la resistencia no violenta.

Además de Vitali en Punta Arenas, otros sacerdotes intentaban apaciguar los ánimos en diferentes sectores de la capital. Sobresalen las figuras de los sacerdotes Guido Peters, en La Legua; Gerald Whelan, en Lo Hermida; Hernán Correa, en La Granja; Roberto Bolton, en la Villa Francia, y Pierre Dubois, en La Victoria, entre otros más.

A nivel nacional, los sacerdotes impulsaron la libertad de los presos y condenaron las violaciones a los derechos humanos: “Muchos de sus miembros ayudaron de diversas maneras y varias parroquias se convirtieron en lugares de acogida, resguardo, e incluso, de protesta”.<sup>54</sup> Este compromiso les trajo ataques y amenazas.

En el norte (Tarapacá), la Iglesia usó programas radiales como “Comisión de Derechos Humanos” para la denuncia de abusos;

---

52 Manuel Luis Rodríguez, *Punta Arenas 1984: “El Puntarenazo”. La primera protesta en el rostro del dictador* (Santiago: Archivo Chile, s. f.), 1-24.

53 Manuel Luis Rodríguez, *Punta Arenas...*

54 Fernanda Carrasco Olmedo, *El rol de la Iglesia católica en las distintas regiones de Chile durante el periodo de dictadura civil-militar (1973-1990)* (Santiago: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2023), 6.

por ello, algunas parroquias, como la de Nuestra Señora del Carmen, sufrieron bombas incendiarias entre 1984 y 1986. Por otro lado, en Valparaíso, Emilio Tagle apoyó al régimen, y su sucesor, Monseñor Francisco Borja, defendió jurídicamente a estudiantes detenidos.

En la región del Biobío se brindó solidaridad con comedores populares, ollas comunes y asistencia social, pese a los intentos de amedrentar al arzobispo José Manuel Santos y a monseñor Alejandro Goic. En Valdivia, el Servicio de Paz y Justicia acogió denuncias, mientras en Chiloé, el obispo Juan Luis Ysern, testigo de la Caravana de la Muerte en Calama, fundó en 1974 la Radio Estrella del Mar para la defensa de los derechos humanos.

De esta forma, los sacerdotes cumplían con su misión de poner “al servicio de los demás los dones que haya recibido” (1 Pe 4, 10), demostrando que el trabajo de la Iglesia se había extendido por todo el territorio nacional. De esta forma, asumían lo que explica sabiamente san Juan Crisóstomo, en su homilía segunda, acerca del título de los Hechos de los Apóstoles, donde explica que Cristo permitió que la Iglesia, como una nave en el mar, fuera al mundo para salvarlo de las tormentas, actuando con calma y tranquilidad para no hundirse, sino para calmar la tempestad.<sup>55</sup>

Este servicio, incluso hasta dar la vida, se ejemplificó con el asesinato del sacerdote André Jarlan, el 4 de septiembre de 1984, en la población La Victoria de Santiago. De ello, el sacerdote Dubois afirmó: “era aún más grave pues apuntaba a la población”.<sup>56</sup>

La represión también golpeó a la Vicaría de la Solidaridad, pues le negaron la entrada a su vicario, Ignacio Gutiérrez. Posteriormente, degollaron al sociólogo Manuel Parada, al profesor Manuel Guerrero y al publicista Santiago Nattino, y asesinaron a los hermanos Vergara, hijos de los funcionarios de la Vicaría, Manuel Vergara y Lisa Toledo, de activa participación eclesial. Prueba de que “el mártir da testimonio de Cristo, muerto y resucitado, al cual está unido por

---

55 Véase San Juan Crisóstomo, “Homilía segunda acerca del título de los Hechos de los Apóstoles”, *Homilías I* (México: Editorial Tradición, 1976).

56 Vicaría Zona Oriente, *Pierre Dubois: Cura de mi población* (Santiago: Vicaría Zona Oriente, 1984).

la caridad. Da testimonio de la verdad de la fe y de la doctrina cristiana. Soporta la muerte mediante un acto de fortaleza”.<sup>57</sup>

De esta forma, se demuestra una vez más cómo la Vicaría, junto con las Comunidades Eclesial de Base, sacerdotes, religiosas, etcétera, realizaron —como señala Fernando Aliaga— un servicio profético al insertarse en las poblaciones.<sup>58</sup> El Evangelio hecho vida se convirtió en una “salida política” que denunciaba los atropellos contra la dignidad humana, los pobres y el bien común, pero a la vez daba frutos provenientes de una Fe viva.

### *La visita de Juan Pablo II y el rol de la Iglesia en la transición democrática*

La visita de Juan Pablo II a Chile, en 1987, fue crucial. Su mensaje “el amor es más fuerte” resonó en medio de la violencia, lo que se hizo evidente al leer las Escrituras en la Biblia ensangrentada del padre André Jarlan, testimonio de lucha por la verdad y la justicia. A esto se sumaron las denuncias de pobladores de La Victoria, pues Luisa Riveros exigió una vida digna sin dictadura; Ximena Cornejo denunció la violencia contra quienes reclamaban libertad; y Mario Mejías pidió esperanza para construir un Chile justo y fraterno, denunciando a su vez las muertes ocurridas en las poblaciones, razón por la cual su casa fue allanada y su hijo asesinado en democracia.<sup>59</sup>

Tras la visita del Papa, la Vicaría sumo a su labor promover la asistencia ciudadana al plebiscito, impulsando iniciativas como la Cruzada por la Participación Cívica (CIVITAS), cuyo objetivo fue motivar la inscripción electoral.

El Episcopado chileno, en su declaración del 10 de junio de 1987, enfatizó que votar no era sólo un derecho, sino también un deber para promover el bien común, citando la Encíclica *Gaudium et Spes*

---

57 Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1997), no. 2473.

58 David Fernández, *La iglesia que...*

59 Diego Portales y Juan Pablo Egaña citado en Paola González Urra, *Visita de Juan Pablo II a Chile: Un reencuentro con la fe* (tesina de licenciatura en historia) (Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011).

(n. 75).<sup>60</sup> Por su parte, el cardenal Raúl Silva Henríquez, en su carta *Chile me preocupa en el alma*, apoyó la democracia, considerándola el sistema que “mejor garantiza la suerte de los pobres, el respeto de los derechos humanos y la participación ciudadana”.<sup>61</sup>

La Iglesia chilena también comenzó a promover la reconciliación, señalando que para ser genuina, debía tener “consecuencias fraternales” y poner fin al “clima de odio y agresividad”.<sup>62</sup> Esto se reforzó en la carta del Comité Permanente de 1988, que afirmaba que “Chile tiene vocación de entendimiento, no de enfrentamiento”,<sup>63</sup> e instó a todos a dejar de verse como enemigos y recordar que compartían una misma patria. En esta línea de entendimiento, se organizaron “reuniones informales entre gobierno y oposición para fomentar el diálogo”.<sup>64</sup>

## VERDAD, RECONCILIACIÓN Y JUSTICIA TRANSICIONAL

En el marco de la justicia transicional, el servicio de la Iglesia no fue un acto meramente humano, sino una manifestación directa del Pensamiento Social Cristiano. Como se refleja en la carta del Comité Episcopal, *Id y Anunciad el Evangelio*, en donde la Iglesia, en la figura de Cristo, compartió “la vida, el trabajo, el dolor, la pobreza, la enfermedad y la muerte de los hijos de Dios y miembros de su cuerpo en esta tierra”.<sup>65</sup>

A partir de esta manifestación doctrinal, el servicio de la Iglesia fue tanto evangelizador como profético, ya que le permitió anunciar el Evangelio en tiempos difíciles y denunciar lo que consideraba injusto. Para ello, aplicó el método “ver, juzgar y actuar”, transformando su observación de la realidad en una acción concreta.

---

60 Obispos de la Cech, *Los desafíos de la reconciliación* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1987).

61 Raúl Silva Henríquez, *Chile me preocupa en el alma* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1988).

62 Obispos de la Cech, *Los desafíos...*

63 Comité Permanente, *Después del plebiscito* (Santiago Conferencia Episcopal de Chile, 1988).

64 Veit Strassner, *La Iglesia...*, 87.

65 Comité Permanente, “*Id y anunciad el Evangelio*” (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1992), no. 7.

De esta forma, al iniciarse los procesos de justicia transicional, el Comité Permanente del Episcopado chileno entendió que la reconciliación debía ir más allá del Informe Rettig. En su carta, *El reencuentro que anhelamos*, señaló que las decisiones de esta etapa debían basarse en principios del Pensamiento Social Cristiano. Específicamente, se destacaban principios como la dignidad humana, el valor de la vida, la justicia, la libertad, el bien común y la solidaridad. Por ello, se hizo un llamado a la confianza, el respeto mutuo y el diálogo, para sanar los conflictos, buscando un equilibrio entre deberes y derechos.<sup>66</sup>

Esta visión tiene su fundamento en la concepción de Juan Pablo II sobre la reconciliación. En su Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, el Papa indica que la reconciliación es necesaria cuando hay una “ruptura” causada por el pecado y que requiere de una “conversión del corazón” en cada persona para que la unión sea genuina. Asimismo, Juan Pablo II agrega que la Iglesia, según el Concilio Vaticano II, debe guiar a los seres humanos hacia una reconciliación completa: “con Dios, consigo mismo, con los hermanos, con todo lo creado”. La Iglesia, por naturaleza, es reconciliadora y su misión es facilitar esta conversión del corazón para lograr el entendimiento.<sup>67</sup>

Esta teología de la reconciliación, que exige la verdad como paso fundamental, se convirtió en el principio rector para la transición. Por lo tanto, la Iglesia no podía sino apoyar un proceso justo y de reparación.

Por esta razón, coherente con su misión reconciliadora, y en respuesta al hallazgo de osamentas en el Cementerio General de Santiago y en Pisagua, la Conferencia Episcopal chilena, citada por Silva, hizo un llamado a sanar la herida del país a través de la verdad. Los obispos señalaron que la verdad es el “paso fundamental para la justicia, la reparación y la reconciliación”. Exigieron no justificar lo injustificable y, aunque llamaron al perdón, enfatizaron que este no puede llevar al olvido ni a la impunidad.<sup>68</sup>

---

66 Comité Permanente del Episcopado, *El reencuentro que anhelamos* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1993).

67 Juan Pablo II, *Reconciliatio et Paenitentia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984).

68 Sergio Silva Gatica, “Los pronunciamientos del Episcopado chileno en los años de la dictadura militar, 1973-1990”, *Anales de Teología*, no. 1 (2020), 109-133.



Para asegurar esta verdad y evitar el olvido, la Iglesia católica chilena se convirtió en un pilar de la justicia transicional al preservar la memoria de las víctimas. En este rol, la Vicaría de la Solidaridad tuvo un papel fundamental, pues sus archivos y testimonios —declarados monumento nacional, en 2016— detallaban las ejecuciones y desapariciones; lo que contribuyó a la documentación de los crímenes del régimen.

Consolidando su influencia, la Iglesia católica chilena, que había asumido un papel profético antes y durante la dictadura, aplicó sistemáticamente los principios de justicia y dignidad humana en su trabajo pastoral. Posteriormente, ese lugar clave y su carácter de defensora de los derechos humanos fueron consignados oficialmente con su participación en la Comisión Rettig.

El trabajo de la Iglesia durante esta comisión no se limitó a elaborar informes, sino que buscó que fuera un camino hacia el encuentro y la reconciliación a través de la verdad. Para tal efecto, utilizó la memoria como vía hacia la paz, en consonancia con el Salmo: “Amor y verdad se han dado cita, Justicia y Paz se besan; Verdad brota de la tierra, Justicia se asoma del cielo” (Sal 85, 11-12).

Esta intervención en la justicia transicional, en esencia, fue un acto divino, pues como plantea el papa Francisco en su mensaje de Cuaresma, la acción de Dios es un acto de quien “ve, quien se conmueve y quien libera”.<sup>69</sup> Al igual que con el pueblo de Israel, para cuya liberación Dios se valió de Moisés; en el caso de Chile utilizó el rol profético de la Iglesia para ponerse al servicio de los más desposeídos.

Como resultado directo de este papel profético, el trabajo de la Vicaría durante la dictadura fue fundamental para la creación de leyes de reparación, como la Ley N° 19123, la cual estableció una serie de beneficios para las víctimas del régimen y sus familiares. Dicho trabajo también permitió iniciar o continuar las labores de exhumación impulsadas desde los tribunales de justicia.

Aun después, los archivos de la Vicaría fueron vitales para la justicia transicional. El Informe Valech, encabezado por monseñor

---

69 Francisco, *Mensaje para la Cuaresma 2024. A través del desierto Dios nos guía a la libertad* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023).

Sergio Valech, ejecutó su trabajo basado en los documentos que formaban parte de la Fundación de Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad, entidad que conservó y gestionó ese legado documental.

El informe mencionado tuvo como objetivo principal revisar los casos de tortura y prisión política. Ante sus hallazgos, la Iglesia católica chilena valoró profundamente el testimonio de las víctimas, lamentó las injusticias sufridas y se ofreció a acogerlas en su proceso de sanación. Al mismo tiempo, el Episcopado expresó su esperanza de que este proceso sirviera como un camino hacia el perdón y la misericordia, fortaleciendo así el encuentro de los chilenos para mirar al futuro con dignidad y construir una convivencia orientada al bien común.<sup>70</sup>

En definitiva, podemos visualizar que el desempeño de la Iglesia católica chilena, en los informes Rettig y Valech, fue muy importante para lograr la justicia transicional al integrar el Pensamiento Social Cristiano en los procesos judiciales. Esto permitió poder ver en el otro “la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo”.<sup>71</sup>

## CONCLUSIÓN

Este trabajo, lejos de ser un recuento de eventos sociopolíticos y religiosos aislados, es fruto de la convicción profunda de que un laico comprometido debe conocer la historia de su Iglesia y mantener una sensibilidad innegociable hacia el dolor radical de los demás.

Este convencimiento se inspira en la “iglesia en salida” que profetizaba el papa Francisco. Y, al mismo tiempo, es un tributo a personas como André Jarlan, Gerardo Poblete, Joan Alsina y Mariano Puga, quienes hicieron vida el Evangelio. Así, debemos mantenerlos presentes en una memoria que busque la verdad y que nos recuerde las cicatrices para que éstas sirvan de advertencia a las nuevas generaciones.

---

70 Comité Permanente, *Momento de dignidad* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2004).

71 Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 40.

Este análisis es un encuentro con el Pensamiento Social Cristiano, el cual permite formarse un juicio personal sobre los hechos que se han narrado, teniendo presente que —como cristianos— debemos condenar toda dictadura que dañe la dignidad humana, el bien común, la solidaridad o la justicia social; como en este caso fue la dictadura militar.

Para la formación de este juicio, la metodología utilizada en el estudio, basada en la revisión documental y el análisis de las fuentes primarias y secundarias, resultó fundamental para trascender la mera enumeración de hechos, al permitir identificar los patrones comunes y las motivaciones de la Iglesia. Esto posibilitó la síntesis interpretativa que articula la acción eclesial bajo los ejes de refugio, voz y reconciliación, sustentando el planteamiento final en una lectura informada y contextualizada de la ejecución del PSC durante la dictadura en Chile.

De este modo, pensamos que el desarrollo de esta acción fue impulsado por la influencia del Concilio Vaticano II. Y, así, la Iglesia, a través de figuras como el cardenal Raúl Silva Henríquez y los curas obreros, se insertó en las comunidades vulnerables. Durante la dictadura, asumió su rol profético y de refugio mediante el Comité Pro Paz y la Vicaría de la Solidaridad. Igualmente, su labor de documentación fue clave para los informes Rettig y Valech, facilitando el reconocimiento de miles de víctimas y la reparación estatal.

En este sentido, es importante destacar que la Iglesia chilena fue protagonista en la defensa de los derechos humanos, desde antes de la dictadura y hasta la consolidación de la justicia transicional. Su papel no fue solo humanitario, sino una manifestación práctica del PSC, basado en su compromiso con la dignidad humana, la opción preferencial por los pobres, el bien común, la verdad, la justicia y la reconciliación sin impunidad.

En síntesis, la respuesta a la pregunta inicial es que la acción de la Iglesia chilena fue un testimonio de fe y de compromiso con los principios del Pensamiento Social Cristiano. No obstante, la recepción del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín (1968) permitió actualizar y radicalizar la ejecución de estos principios; lo que posibilitó a la Iglesia —desde su rol profético y de refugio—

demostrar que la justicia no es sólo un ideal, sino una tarea concreta y constante.

Todo esto se materializó en ser refugio, voz y reconciliación, los cuales son ejes de la síntesis interpretativa de este estudio, en la búsqueda incansable de la verdad para sanar las heridas y construir una sociedad más fraterna y reconciliada; asumiendo su vocación de ser un “buen samaritano” para toda la sociedad.

## REFERENCIAS

- Aldunate, José. “Recepción del Concilio Vaticano II por la Iglesia chilena”. *Reflexión y liberación*. Santiago, Reflexión y liberación, 2020. <https://www.reflexionyliberacion.cl/ryl/2020/06/04/24839/>
- Alvarado N., Lucas Mateo. *¡No tengamos miedo de ser profetas!*. San José: Eco Católico, 2022. <https://ecocatolico.org/puntos-de-vida/testigos/item/1833-no-tengamos-miedo-de-ser-profetas>
- Álvarez Bravo, Paulo. “La experiencia Calama, una bisagra entre los curas obreros y la dictadura cívico-militar chilena”, *Contextos. Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales*, no. 39 (2018). <https://revistas.umce.cl/index.php/contextos/article/view/1368/1404>
- Amorós Mario. “La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo”. Chile: Archivos Chile, s. f. [https://www.archivochile.cl/Ideas\\_Autores/amorosm/1/1amorosm0003.pdf](https://www.archivochile.cl/Ideas_Autores/amorosm/1/1amorosm0003.pdf)
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*. Argentina: Hugo J. Gutiérrez, 2012. <https://hjc.com.ar/sumat/b/c96.html#a4>
- Arenas, Sandra. “Contribución de Chile al Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida*, no. 2 (junio 2016). <https://doi.org/10.4067/S0049-34492016000200009>
- Benedicto XVI. *Caritas in veritate*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.
- Botey, Jaume. *Cristianos por el socialismo*. Agenda Latinoamericana Mundial, s. f. <https://archivosagenda.org/es/cristianos-por-el-socialismo>

- Bravo Vargas, Viviana. "Iglesia liberadora, rearticulación de la política y protesta social en Chile (1973-1989)", *Historia Crítica*, no. 62 (octubre-diciembre 2016). <https://www.redalyc.org/pdf/811/81148179005.pdf>
- Bustamante Olguín, Fabián Gaspar. "La participación de las Comunicaciones Eclesiales de Base en la regeneración de la sociedad civil durante las dictaduras militares. Los casos de Chile y Brasil", *Cultura y Religión*, no. 1 (2009). <https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/337>
- Carrasco Olmedo, Fernanda. *El rol de la Iglesia Católica en las distintas regiones de Chile durante el periodo de dictadura civil-militar (1973-1990)*. Santiago: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, 2023. <https://cedocmuseodelamemoria.cl/wp-content/uploads/2023/07/Fernanda-Carrasco.pdf>
- Comité Permanente. *Después del plebiscito*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1988. <https://www.iglesia.cl/412-despues-del-plebiscito.htm>
- . "Id y anunciad el Evangelio". Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1992. <https://www.iglesia.cl/477-id-y-anunciad-el-evangelio.htm>
- . *El reencuentro que anhelamos*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1993. <https://www.iglesia.cl/491-el-reencuentro-que-anhelamos.htm>
- . *Momento de dignidad*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2004. <https://www.iglesia.cl/2150-momento-de-dignidad.htm>
- Conferencia Episcopal Latinoamericana. *Documentos finales de Medellín*. Medellín: José Luis Gómez-Martínez, 1968. <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin2.htm>
- Conferencia Episcopal de Chile. *El deber social y político en la hora presente*. Santiago de Chile: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1962.
- Obispos de la Cech. *Los desafíos de la reconciliación*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1987. <https://www.iglesia.cl/369-los-desafios-de-la-reconciliacion.htm>
- Díaz de Valdés Herrera, Luz María. *11 de agosto de 1968: La toma de la*

- Catedral de Santiago*. Red Cultural, s. f. <https://red-cultural.cl/11-de-agosto-de-1968-la-toma-de-la-catedral-de-santiago>
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dignitas Infinita sobre la dignidad humana*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 2024. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/04/08/080424c.html>
- Equipo Vocaciones. *José Aldunate SJ: Construir el Reino en la tierra*. Chile: Vocaciones Jesuitas Chile, 2015.
- Fernández, David. *La iglesia que resistió a Pinochet*. Madrid: IEPALA, 1996.
- Ferrando, Miguel Ángel. "El Primer Encuentro Latinoamericano 'Cristianos por el Socialismo'". *Teología y Vida* (1972). <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/15296>
- Francisco. *Mensaje para la Cuaresma 2024. A través del desierto Dios nos guía a la libertad*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/lent/documents/20231203-messaggio-quaresima2024.html>
- González-Carvajal Santabárbara, Luis. *¿Pecado estructural o estructuras de pecado?*. Madrid: Aula de Doctrina Social de la Iglesia, 2017. <https://auladsi.net/pecado-estructural-o-estructuras-de-pecado>
- González Urra, Paola. *Visita de Juan Pablo II a Chile. Un reencuentro con la fe* (tesina de licenciatura en historia). Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2011. [https://tesis.museodelamemoria.cl/Tesis\\_PDF/Tesis%20Gonzalez%20Paola.pdf](https://tesis.museodelamemoria.cl/Tesis_PDF/Tesis%20Gonzalez%20Paola.pdf)
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1997. [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/index\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html)
- Juan Pablo II. *Centesimus Annus*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)
- . *Reconciliatio et Paenitentia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html)
- . *Sollicitudo Rei Socialis*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editri-

ce Vaticana, 1987. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html)

Juan XXIII. *Mater et Magistra*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961. [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_15051961\\_mater.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html)

Junta Militar de Gobierno. *Primer Comunicado de la Junta Militar*. Chile, Biblioteca Nacional de Chile, 1973. <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-92134.html>

Leal Pino, Cristián y Mauricio Rojas Gómez. “Una relación singular en tiempos de dictadura. El obispo de Chillán Francisco José Cox y el General Pinochet”, *Revista Notas Históricas y Geográficas*, no. 33 (julio-diciembre 2024). <https://www.revistanotashistoricas-ygeograficas.cl/index.php/nhyg/article/view/587/690>

Mansilla Sepúlveda, Juan Guillermo, *et al.* “El coraje del cardenal Raúl Silva Henríquez en la dictadura civil militar de Chile 1973-1980”, *Notas Históricas y Geográficas*, no. especial (2024). <https://www.revistanotashistoricas-ygeograficas.cl/index.php/nhyg/article/download/590/578/473>

Obispos de la Comisión Pastoral del Episcopado de Chile. *Evangelio, Política y Socialismos: Documento de trabajo*. Santiago de Chile, 27 de mayo de 1971. <https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2023/07/12.-Evangelio-politica-y-socialismos.pdf>

Pablo VI y Padres del Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1964. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)

Pablo VI. *Evangelii Nuntiandi*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1975. [https://www.vatican.va/content/paulvi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](https://www.vatican.va/content/paulvi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)

Pío XII. *Radiomensaje “Benignitas et humanitas” en la víspera de Navidad*. Ciudad del Vaticano: La Santa Sede, 1944. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf\\_p-](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-)

xii\_spe\_19441224\_natale.html

Pontificio Consejo “Justicia y Paz”. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html#El%20valor%20de%20los%20derechos%20humanos](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#El%20valor%20de%20los%20derechos%20humanos)

Ramos Rodríguez, Froilán. “Iglesia, desarrollo y Alianza para el Progreso en Chile (1961-1970)”, *História Unisinos*, no. 1 (2021). <https://www.redalyc.org/journal/5798/579865865009/html/>

Rey Sepúlveda, Mauricio. *El Pensamiento Social Cristiano: claves para una transformación social integral*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2025. <https://www.cec.org.co/sistema-informativo/mar-adentro-blog/el-pensamiento-social-cristiano-claves-para-una-transformacion>

Rodríguez, Manuel Luis. *Punta Arenas 1984: “El Puntarenazo”*. La primera protesta en el rostro del dictador. Santiago: Archivo Chile, s. f. [https://www.archivochile.com/Ideas\\_Autores/rodriguezml/rodriguezml0004.pdf](https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/rodriguezml/rodriguezml0004.pdf)

Salvat, Pablo. “A propósito del pensamiento del cardenal Silva Henríquez y la tesis de la justicia como equidad”, *Perspectivas. Revista de Trabajo Social*, no. 9 (2000). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9574881>

San Francisco, Alejandro. “La Iglesia católica en un año decisivo. Chile, 1962”, *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, no. 19 (enero-junio 2022). <https://revistaespacioregional.ulagos.cl/index.php/espacioregional/article/view/3152/4037>

———. *Allende-Aylwin: El último encuentro*. Chile: Instituto Res Publica, s. f. <https://respublica.cl/articulo/925>

San Juan Crisóstomo. *Homilías I*. México: Editorial Tradición, 1976. <https://ia600109.us.archive.org/0/items/GrandesMisticos1/CrisostomoSanJuan-HomilasI.pdf>

Secretariado General del Episcopado de Chile. *El deber social y político en la hora presente*. Santiago de Chile: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1962. <https://fundacionaylwin.cl/wp-content/uploads/2023/07/0.-El-deber-social-y-politico-en-la->



hora-presente.pdf

Silva Gatica, Sergio. “Los pronunciamientos del Episcopado chileno en los años de la dictadura militar, 1973-1990”, *Anales de Teología*, no. 1 (2020). <https://revistas.ucsc.cl/index.php/analesdeteologia/article/download/1501/946/3737>

Silva Henríquez, Raúl. *Chile me preocupa en el alma*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1988. <https://www.iglesia.cl/386-chile-me-preocupa-en-el-alma.htm>

Strassner, Veit. “La Iglesia chilena desde 1973 a 1993: De buenos samaritanos, antiguos contrahentes y nuevos aliados. Un análisis politológico”, *Teología y Vida*, no. 1 (2006). <https://doi.org/10.4067/S0049-34492006000100004>

Torres Bruna, Aliro y Sebastián Vega M. *Testimonio y no violencia: la historia del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo*. Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2010. <http://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/bitstream/handle/123456789/2083/TPERIO%2086.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Vicaría Zona Oriente. *Pierre Dubois: Cura de mi población*. Santiago: Vicaría Zona Oriente, 1984.

### **Miguel Alejandro Guzmán Villarroel**

Es administrador público y licenciado en ciencias políticas y administrativas por la Universidad de Los Lagos, Chile. Contacto: [guzmanvillarroelmiguel@gmail.com](mailto:guzmanvillarroelmiguel@gmail.com)

# BREVE HISTORIA DEL ESPÍRITU DE LIBERACIÓN EN LA IGLESIA MEXICANA

## APORTE PARA COMPRENDER EL DESARROLLO DE LA EDUCACIÓN POPULAR Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

### RESUMEN

Tanto el Vaticano II como la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano fueron sostén y fundamento teológico para la práctica de la educación popular de muchas congregaciones religiosas mexicanas en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado; enfocarse en esta educación no formal (popular) implicó un nuevo estilo de vida religiosa. Este nuevo estilo condujo a muchas de estas comunidades a su inserción en zonas marginadas y, al mismo tiempo, a repensar en una estructura que formara, en lo teológico y en su consagración, sólidamente en su ser y quehacer a las nuevas generaciones. Gracias a estos dos últimos elementos (inserción y nueva estructura formativa), el impacto en muchas comunidades marginales fue significativo y liberador, dada la implementación de la educación al estilo freireano.

---

Recepción: 28/10/2025. Aprobación: 26/11/2025.

**Palabras clave:** *Concilio Vaticano II, Conferencia Episcopal Latinoamericana, educación popular, formación, inserción, obispos liberales.*

## ABSTRACT

Both Vatican II and the Second Latin American Episcopal Conference provided the theological support and foundation for the practice of popular education in many Mexican religious congregations during the 1960s and 1970s. Focusing on this informal (popular) education implied a new style of religious life. This new style led many of these communities toward integration into marginalized areas and, at the same time, a rethinking of a structure that would solidly form the new generations in their being and work, both theologically and in their consecration. Thanks to these last two elements (integration and a new formative structure), the impact on many marginalized communities was significant and liberating thanks to the implementation of Freirean-style education.

**Keywords:** *Latin American Episcopal Conference, formation, integration, liberal bishops, Vatican Council II, popular education.*

## INTRODUCCIÓN

La recepción creativa del Concilio Vaticano II y la implementación de lo concluido en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (en adelante, II Celam-Medellín), encontró en las congregaciones religiosas, tanto femeninas como masculinas, una tierra fértil y una docilidad al impulso del espíritu renovador y liberador antes mencionado. Así, muchas congregaciones religiosas mexicana optaron por insertarse en zonas periféricas y marginales, para vivir entre los más pobres; esta opción requirió un nuevo estilo de formación teológica, la cual brindaría un sustento teológico a su praxis.

Lo dicho hasta ahora, sobre todo en el párrafo anterior, deja entrever el objetivo de este artículo: aportar los elementos históricos, teológicos y del magisterio latinoamericano que contribuyan a una mejor comprensión del papel que jugaron las congregaciones religiosas en el desarrollo de la educación popular en diversas zonas de

México y, al mismo tiempo, conocer aquellos factores que las llevaron a optar por la defensa de los derechos humanos, principalmente, de los sectores más pobres.

El Concilio Vaticano II y la II Celam-Medellín fueron los acontecimientos eclesiales que detonaron este compromiso de acompañar procesos de liberación a través de la educación popular, en contextos marcados por la desigualdad económica, la irrupción de movimientos guerrilleros; así como dentro de una constante tensión, confrontación y conflicto entre modelos eclesiológicos y praxis pastorales radicalmente opuestas. Esta labor educativa popular tuvo lugar en zona marginales y periféricas con adultos pobres; desde una visión integral del ser humano y con alto compromiso social y político; desarrollando propuestas en lo metodológico, pedagógico y didáctico, basadas en la participación, el diálogo y la complementación de distintos saberes. Todo ello desde y para una opción política que ve el mundo desde la óptica de los marginados y excluidos, y que trabaja en función de su liberación.

Poco se ha escrito sobre el impacto que tuvieron el Vaticano II y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la Iglesia católica mexicana; poco se han analizado las causas de la reticencia que tuvo un gran sector del episcopado mexicano a la teología de la liberación, incluso, prohibiendo su enseñanza en sus seminarios. El espíritu de liberación surgido en Medellín sopló fuerte en la gran mayoría de los países del centro y sur del continente; no así en México, donde sólo un reducido grupo de jerarcas se dejó impulsar por este espíritu en toda su vida y trabajo como pastores, y quienes, aun teniendo en contra al resto de sus hermanos en el episcopado, en su praxis hicieron una recepción creativa de lo emanado en el Vaticano II, desde una opción preferencial por los pobres.

Al mismo tiempo, además del objetivo antes mencionado, buscamos escribir de manera sintética y ordenada algunos elementos de este impacto.

## DOS HITOS, UNA VÍA COMÚN: PROMOCIÓN DE LA DIGNIDAD DEL POBRE

La reciente Exhortación Apostólica *Dilexi Te*, de León XIV, pone sobre la mesa de la reflexión del Pensamiento Social Cristiano y la Doctrina Social de la iglesia, el amor hacia los pobres. Así, el capítulo tercero de esta exhortación nos recuerda que los pobres, a lo largo de más de 20 siglos de historia han ocupado y ocupan hoy un lugar central en la vida de la Iglesia; pues ellos son los vicarios de Cristo, son el tesoro de la iglesia.<sup>1</sup>

Realizada en la ciudad de Medellín, Colombia, en 1968, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, los obispos del continente se pronunciaron en favor de la opción preferencial por los pobres (como alude el papa León XIV)<sup>2</sup> y optaron por un modelo eclesial propuesto a lo largo de las cuatro sesiones del concilio ecuménico Vaticano II: la Iglesia de los pobres; la cual, como se explicita más adelante, no aparece en los documentos finales del concilio.

### *El Papa de los pobres y la convocación al Concilio*

Juan XXIII fue consciente de que la Iglesia desde sus orígenes se ha ocupado de los pobres<sup>3</sup>; como experto en historia eclesiástica, supo de su papel central para el cumplimiento de su misión como pontífice. Desde el comienzo de su papado, en 1958, se convirtió en garante de la vida de los pobres; tanto para él como para muchos de sus predecesores, ellos, los pobres, son los vicarios de Cristo, de tal manera que “si la iglesia perdiera a los pobres, perdería a su Señor”.<sup>4</sup>

Un mes antes de que iniciara el Vaticano II, en su radio mensaje del 11 de septiembre de 1962, Juan XXIII dejó en claro el propósito

---

1 León XIV, *Exhortación Apostólica Dilexi Te. Sobre el amor hacia los pobres* (México: Buena Prensa, 2025), no. 38.

2 León XIV alude a tal acontecimiento en *Dilexi Te*, no. 90.

3 Cfr. José Ignacio González Faus, *Vicarios de Cristo: los pobres* (México: Imdosoc, 2009), 19.

4 Cfr. Ramón Sala, “El mundo de los pobres. El legado de la constitución *Gaudium et Spes*”, en *Concilio Vaticano II. 40 años después*, ed. Isaac González Marcos (Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006), 156.

del próximo concilio: recuperar e impulsar la vitalidad *extra ecclesia*, enfrentando cara a cara los nuevos retos y desafíos que la sociedad moderna le lanzaba; junto con la imperiosa necesidad de presentarse y ser la iglesia de los pobres: “La Iglesia se presenta como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente *la Iglesia de los pobres*”.<sup>5</sup>

La convocatoria a concilio hecha por Juan XXIII el domingo 25 de enero de 1959, en primer lugar, sorprendió a los cardenales residentes en la Ciudad del Vaticano y, posteriormente, a distintos sectores de la Iglesia universal. Sus antecesores, Pío XI y Pío XII, quisieron convocar a concilio con la intención de darle continuidad al, abruptamente interrumpido, Vaticano I, pero nunca lo lograron. Con este antecedente, muchos pensaron que Juan XXIII retomaría y daría continuidad al Vaticano I, pero no fue así. El 14 de junio de 1959, cuando le comunicó al cardenal Tardini el nombre del concilio en puerta, dejó en claro la independencia y novedad del próximo “Concilio Vaticano II”.

Desde la convocatoria, “El Papa bueno” detonó para la Iglesia católica una nueva época,<sup>6</sup> dando el primer paso en un largo camino de renovación y *aggiornamento*. Además, abrió puertas y ventanas de la institución eclesial al soplo vital y renovador del Espíritu, con esa fuerza divina (*ruah*), fresca, vital y renovadora. Este mismo Espíritu se hizo presente en el trabajo previo de las comisiones antepreparatorias y preparatorias, atravesó las cuatro sesiones, acompañó la redacción de los esquemas de los documentos e iluminó a los padres conciliares en los distintos momentos de la aprobación de los documentos finales.

### *Gozo y esperanza para los desheredados de la tierra*

Entre los más de 2 600 padres asistentes<sup>7</sup> al Concilio Vaticano II, se conformó el grupo denominado “Iglesia de los pobres”, integrado

---

5 Joan Planellas I Barnosell, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II* (Barcelona: Herder, 2014).

6 Santiago Madrigal Terrazas, *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares* (Madrid: BAC, 2016), 10.

7 La asistencia al Vaticano II fue como sigue: 1041 de Europa, 379 de África, 300 de Asia y 965 de América. También estuvieron algunos representantes de otras iglesias cristianas y de otras religiones.

principalmente por obispos del entonces llamado “Tercer Mundo”. Este grupo trabajó arduamente porque el término “de los pobres” fuera aprobado como uno de los rasgos fundamentales de la Iglesia posconciliar.

## EL VATICANO II, UN CONCILIO ECLESIOLOGICO

El jueves 11 de octubre de 1962 dio inicio el Concilio Vaticano II. En la celebración litúrgica, Juan XXIII, en su discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, anunció los motivos por los que convocó y las orientaciones a seguir, es decir, el espíritu del concilio. Con esta apertura dio inicio la primera sesión del encuentro, clausurada el 8 de diciembre de 1962. Cabe decir que éste dio sus primeros frutos renovadores hasta la segunda sesión (del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963) en lo referente a la eclesiología, ya que la primera se caracterizó por un tanteo de por dónde se debía caminar, incluso, llegando a la incertidumbre.

Ciertamente, la más controversial de las cuatro fue la tercera sesión (del 14 de septiembre al 21 de noviembre de 1964), ya que los temas que ahí se definieron, tales como la colegialidad episcopal, el ecumenismo y la libertad religiosa, tuvieron que pasar de la resistencia de una minoría conservadora y tradicionalista a una negociación e intervención conciliadora por parte de Pablo VI. Esta última semana de la tercera sesión es conocida como la “semana negra”, pues dio la impresión de que el Papa cedía ante la presión de la minoría conservadora en la definición de los temas a aprobar.

La iglesia —su identidad, misión y papel en el mundo actual— fue el tema central del Concilio. Como se mencionó anteriormente, a partir de la segunda sesión se generaron y definieron nuevos paradigmas eclesiológicos: de un modelo piramidal a un modelo circular y de sinodalidad episcopal; de una eclesiología basada en el modelo de cristiandad a la Iglesia entendida como Pueblo de Dios. En otras palabras, la Iglesia debe ser entendida como Pueblo de Dios, misterio y sacramento de salvación, vivificada por el Espíritu.<sup>8</sup>

---

8 Cfr. Víctor Codina, “Nueva configuración de la Iglesia”, en *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?* (México: UPM-Imdosoc, 2015), 99-103.

La participación y los aportes en lo dogmático por parte de los padres conciliares de la Iglesia latinoamericana durante el Vaticano II fueron pocos, incluso, a ésta se le llamó la “Iglesia del silencio”. Por otra parte, una contribución importante fue la de Marcos G. McGrath, obispo de Panamá,<sup>9</sup> quien fue responsable de la subcomisión encargada de la preparación de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Asimismo, tuvieron alguna participación don Hélder Câmara, obispo brasileño; don Manuel Larraín, obispo de Talca, Chile; don Leonidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador; don Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México. En general, la riqueza aportada por estos obispos latinoamericanos fue en la dimensión pastoral y en la visibilización de la realidad de exclusión, opresión, marginación y explotación de la inmensa mayoría de los cristianos de este continente.

## GOZOS Y ESPERANZAS PARA LOS DESHEREDADOS EN LA *GAUDIUM ET SPES*

La II Celam-Medellín hizo una recepción creativa de las orientaciones del Vaticano II. Ahí, los obispos encarnaron la Iglesia Pueblo de Dios en el pueblo pobre, marginado y excluido; situación de inhumana pobreza en la que se encuentran millones de cristianos que viven en los países subdesarrollados.<sup>10</sup> A partir de esta II Conferencia, la Iglesia de los pobres tomó carta de ciudadanía en la eclesiología latinoamericana.

La Iglesia de los pobres, emblemática en Medellín, fue impulsada por un grupo de padres conciliares provenientes, principalmente, de África, Asia y Latinoamérica; esta Iglesia de los pobres transitó en

---

9 Carlos Schickendantz, C., “Los signos de los tiempos: la escucha de la voz de Dios en la historia”, en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano* (México: UIA-Buena Prensa, 2018), 47.

10 “Uno de los elementos que destaca del análisis de la realidad en los documentos de Medellín es el uso más o menos abundante de categorías como desarrollo, subdesarrollo, dependencia, metrópoli y neocolonialismo”. José de Jesús Legorreta, “Análisis de la realidad y teoría social en los documentos de Medellín”, en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, ed. José de Jesús Legorreta (México: UIA-Buena Prensa, 2018), 137.



las cuatro sesiones<sup>11</sup> del Concilio, destacando en la primera y en la cuarta; además, se vio reflejada en el esquema general de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* presentado y revisado en varias ocasiones para su aprobación final. En este grupo trabajaron algunos obispos latinoamericanos como Antônio Fragoso, João Batista da Motta e Albuquerque, José María Pires,<sup>12</sup> de Brasil; Samuel Ruiz García y Sergio Méndez Arceo, de México. Ellos, junto con otros obispos, trabajaron incansablemente para que esa Iglesia, tema central en el Vaticano II, fuera “de los pobres”.

Para este grupo, la identidad y misión “posvaticanas” tendrían que ser las de una *iglesia de los pobres*, de ahí la denominación de este grupo como tal.

El 7 de diciembre de 1962 —víspera de la clausura de la primera sesión del Concilio—, Giacomo Lercaro,<sup>13</sup> arzobispo de Bolonia, en su intervención en el aula capitolina, destacó que para el Concilio el tema de la “Iglesia de los pobres” debía ser un tema esencial y no marginal, que pudiera omitirse en los esquemas sobre los temas conciliares. De tal manera que, si en el centro no se ponía el misterio de Cristo en los pobres y en la evangelización de los pobres, no se cumpliría adecuadamente la tarea del concilio.<sup>14</sup>

Ésta fue la primera que se explicitó la iglesia de los pobres en el Vaticano II, gracias a esta intervención memorable. Otra intervención significativa fue que antes de finalizar la cuarta sesión del concilio, los obispos del mencionado grupo se dirigieron a Pablo VI con el famoso —y ya conocido—Pacto de las Catacumbas.<sup>15</sup> Un documento que para su tiempo era provocador en sus 13 puntos. Los obispos firmantes expresaron su compromiso de llevar una vida pobre, sin lujos, sin riquezas, sin privilegios.<sup>16</sup>

---

11 Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (Navarra: Verbo Divino, 1998), 38.

12 José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre* (São Paulo: Paulinas-Cehila, 2015), 27.

13 Alberto Parra, “Medellín: la Iglesia de los pobres de ayer y de mañana”, en *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín...*, 196.

14 Ramón Sala, “El mundo de los pobres. El legado de la...”, 157.

15 Éste se firmó el 16 noviembre de 1965 en una celebración eucarística en la catacumba de Santa Domitila, en Roma.

16 Para profundizar en “el pacto de las catacumbas”, véase José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas...*

El número de obispos que lo firmaron —antes de presentarlo a Pablo VI— fue de aproximadamente 40; posteriormente, se sumaron cerca de quinientos, aunque sin firmarlo. Todos ellos asumieron “el Concilio como un camino de conversión y de compromiso personal con los pobres, sus sufrimientos, sus necesidades, sus luchas y esperanzas”.<sup>17</sup> Ciertamente, el tema de la “Iglesia de los pobres” no caló en la mayoría, pues sólo una quinta parte de los padres conciliares (un poco más de 500 de 2 600) hizo suya dicha propuesta. Finalmente, no todo se perdió, pues un eco de esta Iglesia que se ocupa y atiende a los pobres quedó plasmado en la redacción final de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*: “[...] la Iglesia [...] reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procurar servir en ellos a Cristo” (n. 8).

Fue en *Gaudium et Spes* donde quedó plasmada en varios de sus números esa Iglesia atenta y preocupada por los pobres, quienes son la encarnación de las tristezas y angustias de los hombres de estos tiempos. En su primera parte, la Constitución Pastoral expresa su atención prioritaria, pues ellos son los destinatarios de la misión de la Iglesia en el mundo. Desde el inicio, en su primer número dejó claro que su mensaje universal está enfocado en dar respuesta a las aspiraciones y al dolor “de los hombres de nuestro tiempo”, pero sobre *todo de los pobres y de todos los afligidos*. Ellos, los pobres, son quienes encarnan mejor los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de la humanidad de estos tiempos (GS n. 1). El número 21 termina enfatizando que la fe, viva y madura, debe conducir a un compromiso real con los pobres: “Fe que debe manifestar su fecundidad impregnando toda la vida de los creyentes, [...] impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo con los necesitados” (GS n. 21).

La iglesia atenta a los *signos de los tiempos* asume el compromiso de carácter temporal a favor de los pobres, sobre todo, cuando se trata de defender su dignidad y sus derechos fundamentales. Ramón Sala nos dice que el principio enunciado en este pasaje constituye el punto de partida de un itinerario que desembocará, inmediatamente

---

17 José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas...*, 9.

después del Concilio, en la opción preferencial por los pobres en la Iglesia.<sup>18</sup>

*La Iglesia en el mundo (Vaticano II), pero en el mundo de los pobres (Medellín)*

La Iglesia —desde esta nueva identidad posconciliar— está en el mundo, y no como se pensó en la Edad Media, el mundo en la Iglesia. En América Latina, ese mundo donde está la Iglesia es el mundo de los pobres, inserta en las historias de las mayorías empobrecidas de los países de la “Patria Grande”, América.<sup>19</sup>

## UN CONTEXTO DE VIOLENCIA, REPRESIÓN INSTITUCIONALIZADA Y DE MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS

La Conferencia de Medellín es un acontecimiento en la Iglesia latinoamericana, la cual se inscribe en la llamada “Primavera de 1968”, año que conmocionó al mundo: la lucha contra el racismo abanderada por Martin Luther King, las protestas estudiantiles en París, México y otros países, la liberación sexual aunada a la revolución musical de Los Beatles. Además, en América Latina proliferaron muchos movimientos revolucionarios armados en contra de las oligarquías en el poder, de las dictaduras y de la dominación imperialista.<sup>20</sup>

El 1º de enero de 1959, el mismo año en que se convocó el Concilio Vaticano II, triunfó la Revolución Cubana. La guerrilla, encabezada por Fidel Castro y Ernesto “Che” Guevara, derrocó al presidente cubano Fulgencio Batista.<sup>21</sup> Entonces, la confrontación que se desencadenó entre el gobierno revolucionario y la jerarquía

---

18 Ramón Sala, *El mundo de los pobres...*, 156.

19 Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación* (Santander: Sal Terrae, 2006), 67 y ss.

20 Óscar Calvo Izaza y Mayra Parra Salazar, *Medellín (rojo) 1968* (Medellín: Planeta, 2012), 127.

21 Pacho O’Donnell, *Che. La vida por un mundo mejor* (Barcelona: Grijalbo, 2003); Jorge Castañeda, *Compañero. Vita e morte di Ernesto Che Guevara* (Milano: Oscar Mondadori, 1977).

católica suscitó recelo,<sup>22</sup> rechazo y temor en muchos países latinoamericanos de hondas raíces católicas. Además, este triunfo afianzó la convicción en muchos países de que sólo mediante la revolución armada se lograría una transformación histórica y real. De modo que tanto la revolución cubana como la figura del Che Guevara se convirtieron en emblemas de los ideales libertarios y revolucionarios de las juventudes latinoamericanas de las últimas cuatro décadas del siglo pasado.

Así, los movimientos guerrilleros en México surgieron en zonas rurales y urbanas, posteriormente, dieron origen al Partido de los Pobres, al Partido Comunista Mexicano, entre otros. Además, la violencia se vivió de manera cotidiana, pues las fuerzas policiacas y paramilitares fueron utilizadas para frenar las protestas organizadas por los movimientos sociales, sindicales y estudiantiles durante los sesenta y setenta. Por su trascendencia e implicaciones políticas sobresalen las represiones y matanzas del 2 de octubre de 1968 y del Jueves de Corpus (10 de junio) de 1971.

Las repercusiones políticas, así como religiosas del 2 de octubre tuvieron gran impacto en la vida nacional. En lo que respecta a la jerarquía de la Iglesia católica, estos hechos implicaron que perdiera credibilidad frente a un gran sector de la población, sobre todo, de los jóvenes; pues al guardar silencio ante tan terrible hecho y no denunciarlo —al estilo profético—, fue tildada de complicidad con el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz. Sólo un grupo de sacerdotes, religiosas y religiosos, así como algunos obispos —entre ellos, Méndez Arceo—,<sup>23</sup> cuestionaron el silencio y la ausencia de la jerarquía católica ante este sangriento acontecimiento;<sup>24</sup> De manera que este grupo representativo se solidarizó y alzó la voz proféticamente. Por lo anterior, podemos decir que el espíritu de la II Celam-Medellín

---

22 Felipe Valencia, "La Iglesia católica cubana: entre el Vaticano II y la revolución marxista", *Revista Cultura y Religión*, no.1 (junio 2019), 92.

23 Martín de la Rosa, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la Celam II (1965-1979)", *Cuadernos Políticos*, no. 19 (enero-marzo 1979), 88-104.

24 José Miguel Romero de Solís, *El agujón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)* (México: Imdosoc-El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima, 2006), 503.

—apenas concluida un mes antes—<sup>25</sup> no caló en la gran mayoría de la jerarquía católica mexicana.

Igualmente, en otros países centroamericanos se dio una realidad de violencia, guerrilla, represión y matanza. Tal es el caso de El Salvador, donde la década de los ochenta estuvo marcada por una guerra de baja intensidad entre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional y el gobierno salvadoreño, para luego firmar un tratado de paz en 1992. Las décadas de los setenta y ochenta se oscurecieron con los escuadrones de la muerte, los cuales asesinaron a muchísimos líderes sociales, agentes de pastoral, religiosas, religiosos y sacerdotes. Al martirio de estos católicos anónimos se sumaron nombres ya conocidos como el de monseñor Óscar Arnulfo Romero (24 de marzo de 1980) y los de los jesuitas de la comunidad de la Universidad Centroamericana (Uca) (16 de noviembre de 1989).

Por otra parte, en Nicaragua la revolución sandinista (1979-1990) logró derrocar al dictador Anastasio Somoza Debayle, y durante esos años la Iglesia nicaragüense se convirtió en un claro ejemplo de participación y militancia social en favor de una sociedad más justa e igualitaria. Tanto Ernesto y Fernando Cardenal como monseñor Octavio José Calderón y Padilla son referentes obligados en la historia y la eclesiología de la Iglesia de este país y esta época.

En estos países latinoamericanos, y en otros no mencionados, el activismo y la militancia católica fueron fundamentales, igual que el Vaticano II (principalmente, LG y GS) y Medellín como sostén para su compromiso social.<sup>26</sup>

Por otro lado, los sectores conservadores, tanto de la jerarquía eclesiástica como de laicos rechazaron, condenaron y descalificaron dicha actuación; los cuales no tardaron en vincular al compromiso social y a la teología de la liberación con los movimientos guerrilleros, con el comunismo y con el ateísmo. De esta campaña condenatoria, el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo, presidente del Consejo del Episcopado Latinoamericano desde 1972, fue uno de

---

25 Se realizó la última semana de agosto y la primera de septiembre.

26 “La encíclica *Populorum Progressio* [...] contenía un pasaje explícito que dejaba abiertas las puertas a la rebelión contra situaciones extremas de injusticia”. Óscar Calvo y Mayra Parra, *Medellín...*, 127.

los principales artífices. En estos contextos de violencia y represión institucionalizadas, de rápida proliferación de movimientos sociales y revolucionarios, de dependencia cultural y política, los obispos latinoamericanos tendrán que hacer presente esta nueva eclesiología.

## **LA II CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (MEDELLÍN, 1968)**

De la Iglesia encarnada en el mundo (Vaticano II) se transitó a la inserción de la Iglesia en el mundo de los pobres (Medellín). La historia en la que deviene su ser Iglesia latinoamericana es la historia de los oprimidos, los marginados y las víctimas. Si bien los opresores, los del centro de poder y los victimarios escribieron su historia; ahora ya no es una sola historia, son muchas historias las que se cuentan y escriben: desde la periferia, desde abajo, desde dentro del rejuego de los poderes, desde el reverso de la historia (oficial) introyectada por las mayorías para justificar y mantener en el poder al opresor. Así, aquella Iglesia de los pobres, presentada en el Concilio Vaticano II por aquel grupo de padres conciliares, vino a bautizar toda la rica experiencia eclesial que ya se vivía, así como la reflexión propia de este continente que data, incluso, de tiempos de preconcilio.

Esta manera de hacer teología ya tenía un buen camino recorrido antes del Concilio Vaticano II; para ese tiempo ya se habían registrado distintos encuentros entre obispos, sacerdotes, religiosos y teólogos, en los cuales se trabajó en un método propio y más adecuado para hacer teología desde este subcontinente empobrecido. Además, durante el desarrollo del Concilio, en Latinoamérica se continuó con estos encuentros; el más emblemático fue el de Petrópolis, Brasil (marzo de 1964), con sede en el Instituto Teológico de los Franciscanos, donde se reunieron Gustavo Gutiérrez, Luis Gera, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Segundo Galilea y José Comblin.

La pregunta transversal de éste era ¿cómo ser creyentes en un continente explotado y dependiente, sometido a la violencia del orden establecido, generada por el capitalismo? Posteriormente, en Medellín se recogió esa rica herencia teológico-pastoral nacida y

alimentada en estos encuentros realizados en diversos países del continente.<sup>27</sup> Así, en Medellín se oficializaron tanto la “Iglesia de los pobres” como la metodología aplicada por la teología latinoamericana, posteriormente bautizada como Teología de la Liberación. Como dice Ignacio Ellacuría, “gracias a la Teología de la Liberación se generó, desarrolló y llegó a buen puerto Medellín.”<sup>28</sup>

La “Iglesia de los pobres”, que no fue posible impregnar en muchos padres conciliares ni cristalizar en la redacción final de los documentos conciliares, sí se hizo realidad en la Iglesia latinoamericana, que la plasmó en sus documentos conclusivos. Encontramos un claro ejemplo cuando en la sección “Pobreza de la iglesia”, de los *Documentos finales de Medellín*, se expone cómo debe ser ésta: “El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina [...] en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (n.1). “Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte [...]” (n. 2).

Este mismo documento alude al ejemplo de Jesús: “quien no sólo amó a los pobres, sino que [...] vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó a la iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres” (n. 7). Y conscientes de esta realidad en América Latina, en el mismo documento, los obispos expresaron su deseo: “que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos [...]” (n. 8).<sup>29</sup>

En el modelo de Iglesia de los pobres constatamos la recepción creativa de la eclesiología propuesta por el Concilio Vaticano II. Este modelo eclesial se hizo vida en la práctica pastoral de muchos

---

27 Bogotá, Colombia (junio 14-julio 9 de 1965); La Habana, Cuba (14-16 de julio de 1965); en Cuernavaca, México (1965), en Santiago de Chile (1966) y en Montevideo, Uruguay (1967); organizados por el Instituto de Teología Pastoral Latinoamericano. Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina*, Vol. II (Madrid: Iberoamericana-Vervuert: 2002), 262.

28 Ignacio Ellacuría, “Tesis sobre posibilidad, necesidad, sentido de una teología latinoamericana”, en *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, ed. Antonio Vargas Machuca (Madrid: Cristiandad, 1975), 328.

29 Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio* (Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968).

obispos, tanto en quienes asistieron al Concilio y a la II Celam-Medellín como en aquellos que no, pero que se sumaron a éste; por ejemplo, Samuel Ruiz, José Llaguno y Sergio Méndez Arceo (México);<sup>30</sup> Óscar Arnulfo Romero (El Salvador); Marcos McGrath (Panamá); Juan José Girardi (Guatemala). Ellos y otros jerarcas revolucionaron sus diócesis trabajando con Comunidades de Base, crearon redes solidarias entre diócesis, centros de derechos humanos, centros de formación teológica y pastoral; implementaron espacios de encuentro solidario como la Sociedad Teológica Mexicana (1969), así como congresos latinoamericanos: I Encuentro de Cristianos por el Socialismo (Chile, 1972) y el Encuentro Latinoamericano de Teología (México 1975); y varios coloquios, simposios, encuentros, etcétera.<sup>31</sup> Implícitamente, se fue generando una nueva identidad de pastores —obispos— latinoamericanos y para toda la Iglesia.

## **APORTES PARA COMPRENDER EL DESARROLLO E IMPULSO DE LA EDUCACIÓN POPULAR Y LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II Y DE LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN**

El Vaticano II y las aportaciones del Episcopado latinoamericano en la II Celam-Medellín de 1968 encontraron tierra fértil en un número significativo de congregaciones religiosas en México, tanto masculinas como femeninas; así como en un reducido grupo de sacerdotes y obispos mexicanos, como veremos más adelante. La fuerza, el dinamismo y la novedad de estos dos acontecimientos eclesiales encontraron un buen cauce en la práctica de la educación popular. De forma que esta alternativa reivindicada por varias congregaciones religiosas llevó a su inserción en las zonas marginadas, pobres y populares; así como a abandonar muchos centros educativos ubicados

---

30 Algunos obispos mexicanos en Medellín: Miguel Darío Miranda (arzobispo de México), Octaviano Márquez (Puebla) Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas, Chiapas), Alberto Almeida Merino (Chihuahua).

31 "Primer Congreso Nacional de Teología: Fe y desarrollo" (México, 1969); el I Encuentro de Cristianos por el Socialismo (Chile, 1972) y el Encuentro Latinoamericano de Teología. Liberación y Cautiverio (México, 1975).



en el corazón de las ciudades. Práctica que estuvo sostenida por tres pilares: el Documento IV, “Educación” (Medellín); la propuesta educativa de Paulo Freire; y la reflexión teológica latinoamericana en clave de liberación.

En todo este proceso tuvieron gran influencia también el Decreto *Perfectae Caritatis* y el Documento 12 “Sobre los religiosos”, de Medellín. Esta radicalidad y la opción por la educación popular contribuyeron a una nueva identidad de la vida consagrada en México —en muchas comunidades religiosas latinoamericanas—, a que replantearan su ser y quehacer en el mundo, pero ahora en el mundo de los pobres; siendo, además, integrantes de una iglesia de los pobres y acompañar sus procesos de liberación. Veamos más a detalle los aspectos enunciados en esta introducción.

### *Un aire que poco refrescó en la Iglesia católica mexicana*

La idea del Episcopado latinoamericano de la “Iglesia de los pobres” no fue aceptada por muchos jerarcas de Argentina, Colombia y México. Aunque la jerarquía católica mexicana aceptó en bloque las conclusiones de la II Celam-Medellín, ya en la implementación y práctica un gran número de ellos opusieron una férrea resistencia; dificultando y descalificando, además, la praxis pastoral de sus hermanos que trabajaban en la implementación de esta Iglesia de los pobres en sus diócesis y parroquias. De igual forma, la Teología de la liberación —en particular su eclesiología y metodología, validadas en Medellín— fue condenada y satanizada, prohibiendo su enseñanza y la lectura de sus textos en los seminarios de las diócesis locales de los obispos contrarios a Medellín. En otras palabras, la postura de la gran mayoría de la jerarquía católica mexicana ante dichas propuestas, reformas y teología fue de recelo, descalificación y condenación.

La “Iglesia de los pobres” (Vaticano II) y la Opción Preferencial por los Pobres (OPP) (Medellín) no tuvieron cabida en el ala conservadora de la Iglesia mexicana. Una voz representativa del grupo episcopal conservador fue la de Octaviano Márquez, obispo de Puebla, quien en repetidas ocasiones afirmó que Medellín era acorde

a la realidad de América del Sur, mas no para México.<sup>32</sup> Ante esto, no es de extrañar que la gran mayoría los jerarcas mexicanos se mantuvieran al margen del acontecer nacional. Incluso, dado su silencio frente los actos sangrientos por parte del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) y de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), los obispos fueron tildados de cómplices del sistema político mexicano.

De modo que la Iglesia de los pobres, la teología de la liberación y la OPP (transversales de Medellín) sólo tuvieron eco en algunos obispos de la denominada “corriente progresista”, como Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo, José Llaguno (diócesis de Tarahumara), Arturo Lona, Bartolomé Carrasco, entre los principales. Los obispos conservadores permanecieron hostiles a dichas propuestas y hasta buscaron desacreditar el trabajo pastoral de quienes llevaron a la praxis esta pastoral liberadora. Esta encarnizada persecución y desigual confrontación se dio durante la gestión del nuncio apostólico en México Girolamo Prigione (1978-1997), años que estuvieron marcados por el autoritarismo, las constantes violaciones de derechos humanos y la manipulación en la toma de decisiones al interior del catolicismo mexicano.

## LA JERARQUÍA CATÓLICA MEXICANA, AJENA AL ACONTECER POLÍTICO NACIONAL

Entre los católicos se dio una amplia participación durante la segunda mitad del siglo XX; numerosos movimientos sociales contaron en sus filas a muchos jóvenes<sup>33</sup> y adultos católicos;<sup>34</sup> En el ámbito obrero, estos movimientos buscaban justicia social y respeto a sus derechos laborales y sindicales; así, organizaron y participaron en las constantes huelgas del sector minero en muchas zonas del país.<sup>35</sup>

---

32 Carlos Fazio, *La cruz y el martillo* (México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1987), 13.

33 Jaime M. Pensado, *El Movimiento Estudiantil Profesional (MEP): una mirada a la radicalización de la juventud católica mexicana durante la Guerra Fría* (California: University of California Press, 2015), 166 y ss.

34 Jesús García, “La iglesia mexicana desde 1962”, en *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol. V (Salamanca: Sígueme, 1984), 361-378.

35 Luis Aboites, “El último tramo, 1929-2000”, en *Nueva historia mínima de México* (México: El Colegio de México, 2004), 280-286.

La tónica en contra de estos movimientos sociales de resistencia, protesta y beligerantes fue la represión por parte del gobierno. Fueron emblemáticos la violencia ejercida contra los ferrocarrileros en 1958 y 1959, durante el gobierno de López Mateos (1958–1964);<sup>36</sup> los asesinatos en el campo, como el de Rubén Jaramillo y su familia, en mayo de 1962;<sup>37</sup> el de Enedino Montiel, unos años después; el del Prieto, líder agrario nayarita, en 1954; así como los ataques contra los comunistas, provocando la muerte del joven Luis Morales, estudiante del Instituto Politécnico Nacional, a manos de la policía, el 1º de mayo de 1952, frente al Palacio de Bella Artes.

En los sesenta y setenta del siglo pasado surgió una gran cantidad de movimientos sociales y guerrilleros. La guerrilla estuvo presente en zonas urbanas<sup>38</sup> y rurales;<sup>39</sup> aunque la más notoria fue en el estado de Guerrero, encabezada por Lucio Cabañas y Genaro Vásquez, ambos egresados de la escuela Normal Rural de Ayotzinga. También tuvo presencia en el estado de Morelos, y su principal promotor y líder fue Rubén Jaramillo.<sup>40</sup> En la capital del país se ubicó la guerrilla urbana, destacando grupos como el Movimiento Estudiantil Profesional (MEP) —en su segunda etapa, después de romper relaciones y dependencia con el episcopado mexicano—; el Partido Comunista Mexicano; y la Liga Comunista 23 de Septiembre, surgida a partir de la radicalización armada del MEP.

Tras el triunfo de la Revolución Cubana, en México se reforzó la vieja postura anticomunista surgida en tiempos de Lázaro Cárdenas (1936–1940). Aprovechando la animadversión hacia la Revolución Cubana, la jerarquía católica emprendió una campaña de satanización del comunismo. Fue así como cerca de 46 organizaciones católicas se agruparon en un frente común, la Confederación de Organizaciones Nacionales, cuyo eslogan fue “cristianismo sí, comunismo no”. Ya

---

36 Luis Aboites, “El último tramo...”.

37 Fritz Glockner, *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943–1968)* (México: Ediciones B, 2007), 19–81.

38 Como la Juventud Comunista, el Partido Comunista Mexicano (1963–1973); en el ámbito universitario estuvo el Movimiento Estudiantil Profesional, que dio origen a la Liga Comunista 23 de Septiembre.

39 Cfr. Laura Castellanos, *México armado 1943–1981* (México: Era, 2017).

40 Laura Castellanos, *México...*, 27 y ss.

para 1962, pasado el “entusiasmo anticomunista”, estas organizaciones se encauzaron hacia problemas sociales y ellas mismas organizaron, en 1964, el Primer Congreso del Desarrollo Integral, así como el siguiente congreso, en 1968.

Se puede pensar que el rechazo al comunismo era generalizado, pero no fue así. El triunfo revolucionario cubano impactó a jóvenes católicos estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); uno de estos estudiantes, Alberto Ezcurdia, fundó junto con miembros del Movimiento Estudiantil Profesional (MEP) el Centro Universitario Cultural (CUC), espacio de expresión y discusión sobre problemas del hombre y del mundo moderno. También la Juventud Obrera Católica fue impactada por dicho triunfo, la cual —como el MEP— se distanció de la retórica anticomunista del Episcopado.<sup>41</sup>

Por otra parte, durante el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964–1970), México se sumó a la campaña internacional anticomunista; el mandatario encontró en la Iglesia católica, en su ala conservadora, un simulado beneplácito.<sup>42</sup> Durante esta campaña, en el año de 1966, el ejército irrumpió violentamente en las instalaciones de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) con el pretexto de buscar todo aquello que tuviera raíces o tendencias comunistas. Un año después, la Universidad de Sonora sufrió una intromisión similar. Finalmente, llegó la matanza de los estudiantes en Tlatelolco el 2 de octubre de 1968, la cual tiñó de rojo la historia nacional mexicana y ensombreció el poco activismo social de la jerarquía católica mexicana.

## **LA INSERCIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA EN MÉXICO, UNA RESPUESTA AL ESPÍRITU DE MEDELLÍN**

La vida religiosa en México fue un receptáculo favorable para las propuestas eclesiológicas y teológicas del Concilio Vaticano II y de

---

41 Fritz Glockner, *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México 1968-1985* (México: Planeta, 2019), 35–37.

42 Soledad Loeza, “Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968”, *Nueva historia general de México* (México: El Colegio de México, 2017), 661.

la segunda conferencia de Medellín. Junto a algunos obispos del ala progresista, la vida religiosa tuvo que responderse estas dos preguntas: ¿cómo ser continuadores de toda la riqueza de la tradición y de la presencia de la Iglesia en este continente empobrecido? y ¿cómo resignificar su identidad y misión a partir de lo dicho en el Vaticano II?

Las respuestas las encontramos en los *Documentos finales de Medellín*, XIV “Pobreza de la Iglesia”, número 16: “Reciban nuestro estímulo las que se sientan llamadas a formar pequeñas comunidades encarnadas realmente en ambientes pobres”.<sup>43</sup> Así, al insertarse en zonas de la periferia, muchas congregaciones religiosas encontraron la manera más *ad hoc* para encarnarse en la realidad del continente y vivir plenamente la misión de la vida religiosa de “ser enviada a los pobres”. La inserción fue un elemento primordial en la nueva manera de entender la nueva identidad de la vida religiosa, convirtiéndose en un “signo de contradicción” con referencia a la manera tradicional “europea” de entenderla y vivirla. Este adentrarse en las comunidades fue una manera de asemejarse a Cristo, entrando en un proceso de kenotización; es decir, de vaciamiento y despojo de la manera europea de entender y vivir su consagración; siendo uno como los desposeídos de esta tierra, desde la óptica del pobre, desde los de abajo, desde el reverso de la historia.<sup>44</sup>

La formación en muchas congregaciones religiosas impulsó hacia esos procesos de inserción, donde la práctica pastoral y la vida como la de los destinatarios fue fundamental. La pastoral ya no fue un relleno o una actividad secundaria; ya desde las primeras etapas formativas adquirió gran relevancia pues, las distintas áreas de la formación (académica, espiritual y comunitaria) tuvieron como eje transversal la dimensión misionera y pastoral... ya no se estudiaba para formar grandes “apologetas de la fe” ni impecables liturgos;

---

43 “Pobreza de la Iglesia”, no. 16, en Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. II Conclusiones* (Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968), 212.

44 Carlos Palacio, “Vida Religiosa”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, (Madrid: Trotta, 1994), 511 y ss.

la oración se hizo más vivencial, participando en las celebraciones del pueblo y su religiosidad, integrando y revalorizando esas prácticas en las casas de formación.

Para responder adecuadamente, se requirió de una estructura formativa en lo teológico acorde a las exigencias y retos que traía consigo la inserción y el acompañamiento de los procesos de liberación en las distintas zonas donde se encarnaron estas comunidades religiosas. La Compañía de Jesús fue la punta de lanza en esta nueva estructura formativa, en la cual la ortopraxis adquirió una centralidad inimaginable. Esta renovación también llegó a seminarios que agrupaban gente de varias diócesis; estos regionales o subregionales también tuvieron una gran influencia de los jesuitas en su formación, sobre todo teológica. Tenemos como ejemplo de éstos el Seminario Regional del Sureste —mejor conocido como el Seresure— y el Seminario Regional de Tula.

### *Un novedoso estilo formativo en la vida religiosa*

Las congregaciones —u órdenes— religiosas con más experiencia en la formación, por ejemplo, dominicos, franciscanos y jesuitas, contribuyeron en lo metodológico y en lo práctico en los centros de formación, logrando una combinación novedosa entre reflexión teológica y praxis pastoral. Los frutos alcanzados fueron muchos, sobre todo, en el campo del acompañamiento de procesos eclesiales y sociales. Pronto atrajeron la mirada del ala conservadora del Episcopado mexicano, provocando una persecución encarnizada, como veremos en los siguientes apartados.

## **CENTROS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA EN MÉXICO, LA ORTOPRAXIS MÁS QUE LA ORTODOXIA**

Un ejemplo de estos centros fue el Colegio Máximo de Cristo Rey, de la Compañía de Jesús, donde los jesuitas incorporaron a sus clases los aportes bíblicos y la reflexión teológica postconciliar a partir de un método inductivo. En el plano pedagógico, cambiaron el

tradicional método de exposición magistral<sup>45</sup> por el de “seminario participativo”, donde los alumnos pudieron cuestionar, dialogar y aportar al proceso de aprendizaje de la teología.<sup>46</sup> Por otro lado, en el Centro de Reflexión Teológica (CRT), también de los jesuitas (fundado en 1974), así como en el Centro Antonio de Montesinos y el Centro de Estudios Ecuménicos, tuvieron como objetivo fomentar, difundir y hasta producir un pensamiento teológico inculturado acorde con los lineamientos conciliares y la teología latinoamericana.

Otro ejemplo similar es el que tuvo lugar en el Colegio de formación teológica de la Provincia franciscana del centro de México. Esta orden religiosa reformó sus procesos de formación teológica incorporando a la currícula asignaturas de las ciencias humanas y sociales (antropología, sociología, ciencia política, filosofía política, psicología, etcétera), combinando periodos de formación teológica con estancias anuales de servicio pastoral, con el fin de articular la formación teológica con la práctica. Esta misma tendencia, aunque en menor profundidad, también hizo eco en el Seminario Conciliar de México, donde las clases dejaron de impartirse en latín, entre otras medidas.

Desde estos nuevos centros —y en muchas congregaciones religiosas— se fueron implementando las experiencias de inserción de los estudiantes de teología, viviendo en barrios pobres, en colonias periféricas del Distrito Federal; compartieron las carencias, privaciones y problemáticas de la gente de esas zonas; con su trabajo, muchas veces como obreros, cubrieron sus necesidades básicas. En esos años también se impulsó que los formandos —o los ya consagrados— complementaran su formación humana y profesional, con miras a un mejor servicio a sus destinatarios, por lo que asistieron a universidades no clericales, como la UNAM y la Universidad Iberoamericana.

Esta nueva estructura se implementó también en la formación sacerdotal diocesana. La diócesis de Tula (en el estado de Hidalgo)

---

45 Luis G. del Valle, *Primero ser hermanos, luego todo lo demás. Memorias y reflexiones. Primera parte* (San Luis Potosí: Centro de Reflexión Teológica, 2008), 232.

46 Crónicas del colegio de estudios teológicos de la Compañía de Jesús en México (Antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey), 75.

incluyó el enfoque liberador en su etapa de teología. Para el año 1972, en esta diócesis se inició la experiencia de un *Seminario Interregional*, el cual albergó a seminaristas de 18 diócesis y aceptó a religiosos de diversas congregaciones en su etapa formativa de juniorado, como fue el caso de los estudiantes de la Congregación del Santísimo Redentor o Redentoristas.<sup>47</sup> En poco tiempo este seminario regional fue un referente de formación acorde con el Vaticano II y las opciones de la Iglesia latinoamericana en las conferencias de Medellín y Puebla.

Para la implementación de estas propuestas teológico-pastorales se requirió un clero que ya no estuviera formado al estilo tridentino, sino acorde al contexto histórico, cultural y social, en el cual ejercería su ministerio sacerdotal. La implementación del Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros orientó a los obispos de la Región Pacífico Sur para fundar el Seminario Regional del Sureste (Seresure), en Tehuacán, Puebla, en México, el cual albergó a sus futuros presbíteros. Así, en 1969 se conformó el primer Consejo directivo del Seminario, que estaba integrado por los obispos Samuel Ruiz García (San Cristóbal de las Casas, Chiapas), Arturo Lona (Tehuantepec, Oaxaca), Rafael Ayala y Ayala (Tehuacán, Puebla) y Ernesto Corripio Ahumada (Oaxaca), quien al jubilarse fue sustituido por Bartolomé Carrasco. En un gesto solidario se recibió a seminaristas de aquellas diócesis que no podían sostener una estructura formativa tan compleja como lo es un seminario, por ejemplo, ejemplo, de la diócesis de Acapulco, la de Ciudad Altamirano y la de Quetzaltenango, Guatemala.<sup>48</sup>

Dentro de sus aulas, los profesores de teología —muchos de ellos religiosos dominicos, jesuitas, franciscanos y del Sagrado Corazón— utilizaron en sus clases obras de Leonardo y Clodovis Boff, Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Segundo Galilea, José Comblin y de muchos otros teólogos latinoamericanos. Cabe mencionar que en la formación teológico-pastoral

---

47 Juan Carlos López Sáenz, *A 100 años de nuestra llegada: los redentoristas en México* (México: s. e., 2008), 161.

48 Enrique Marroquín, *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992* (México: UNAM-CIICH, 2007), 109.



que recibieron, al trabajo pastoral —sobre todo en comunidades indígenas— se le consideró esencial y central en su educación como futuros pastores, sobreponiendo la ortopraxis a la ortodoxia. Así, la práctica pastoral era básica en su formación sacerdotal y desde la cual se repensó su vida espiritual, sacramental y teológica.

El 1989, el Seresure recibió la visita canónica de los delegados de la Santa Sede, Emilio Berlié Belaunzarán (obispo de Tijuana, Baja California) y Alberto Suárez Inda (obispo de Tacámbaro, Michoacán), cuyo objetivo era “revisar la disciplina y planes de estudio”; y una vez terminada la visita, cada uno —por separado— mandó su informe a Roma. El 9 de agosto de 1990, el prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, Pío Laghi, envió una carta a Norberto Rivera Carrera —obispo de Tehuacán desde 1985—, nombrándolo responsable único del Seresure. A partir de ese momento, el Consejo Directivo de obispos fue desintegrado y relevado de sus funciones; con este cambio en la dirección, varios profesores de teología fueron despedidos<sup>49</sup>; y, al revisar y renovar el programa de estudios, se eliminaron las materias que implicaban la realización del análisis de la realidad y con tendencia de la teología de la liberación.

A finales de 1989, los seminaristas, como acto de protesta ante las medidas tomadas por Rivera Carrera, hicieron una peregrinación a la Catedral de Tehuacán. Ante dicho acto, el cual se interpretó como franca rebeldía y testaruda desobediencia, Rivera Carrera decidió cerrar el Seresure. La versión oficial manejó que en el Seminario se recibía una formación con una fuerte tendencia marxista; además, que en su vida ordinaria se llevaba una disciplina relajada en el cumplimiento de los horarios y de la vida espiritual; así como que frecuentemente se daban actos de desobediencia hacia los formadores, aunados al incumplimiento de otros aspectos propios de la futura vida sacerdotal.

---

49 En entrevista a Anastasio Hidalgo Miramón, quien fue uno de los formadores del Seresure, recordará que en esos años (1985-1989) “[...] vivimos un ataque sistemático de represión”, de constante hostigamiento y condenación por parte del obispo de Tehuacán, Puebla.

## UNA NUEVA EMBESTIDA CONTRA LOS CENTROS DE FORMACIÓN TEOLÓGICA CON TINTES LIBERADORES

La Teología de la Liberación, enseñada en varios centros teológicos de México, fue perseguida, desprestigiada y descalificada por muchos obispos y sacerdotes mexicanos. El nuncio apostólico Girolamo Prigione fue el principal articulador de esta campaña y durante su gestión (1978-1997) influyó en la elección de obispos afines a su ortodoxia y a su conservadurismo, hábiles en lo administrativo y poco eficaces en lo pastoral.<sup>50</sup> Afines al pensamiento de Prigione, esos obispos —que conformaban el “Club de Roma”—<sup>51</sup> se dedicaron a “golpetear”, descalificar y dismantelar el ala progresista de los obispos mexicanos.<sup>52</sup> De esta forma, en el mismo periodo “girolamiano” se dio otro fuerte golpe a la formación orientada por la teología de la liberación; pues en 1995 se realizó una visita canónica a varios centros teológicos, muchos de ellos surgidos en las décadas anteriores. Los obispos asignados para tal visita fueron: Rafael Gallardo, Juan Sandoval Íñiguez, Raúl Vera, Javier Lozano y Norberto Rivera.

Los centros más afectados fueron el Colegio Máximo de Cristo Rey y el Centro de Reflexión Teológica. Durante su visita, los obispos recomendaron recibir sólo a estudiantes jesuitas, ya no a religiosos de otras órdenes o congregaciones, y mucho menos a laicos, quienes encontraron ahí una sólida formación orientada en la práctica pastoral más encarnada. En el informe a la Santa Sede, los visitantes expusieron la “existencia” de anomalías en la formación

---

50 Como los obispos Onésimo Cepeda (Ecatepec, Edo. Méx.), Emilio Berlié (Tijuana, Baja California), Javier Lozano Barragán (Zacatecas), Luis Reynoso (Cuernavaca, Morelos.), Juan Jesús Posadas (Guadalajara, Jalisco) —sustituido a su muerte por sucedió Juan Sandoval Íñiguez (del ala conservadora)—, entre otros, todos ellos encabezados por Norberto Rivera Carrera.

51 El término fue usado por el sacerdote Antonio Roqueñí... “no es un término sociológico, sino una simple expresión irónica para definir a un pequeño grupo de obispos mexicanos poderosos que aprovechan su posición y sus altos contactos en Roma[...]”. Cfr. Alberto Aziz Nassif y José Alonso Sánchez (coords.), *Sociedad civil y diversidad II* (México: CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2005), 387.

52 Monseñor Arturo Lona (Tehuantepec, Oaxaca), Sergio Méndez Arceo (Cuernavaca, Morelos), Samuel Ruiz (San Cristóbal de las Casas, Chiapas), Bartolomé Carrasco (Oaxaca), José Llaguno (Tarahumara, Chihuahua).

teológica y académica de estos centros; mencionaron que el método de estudio “de seminario” era altamente deformativo y fomentaba la deficiente comunión eclesial. Enfatizaron que “las desviaciones observadas se producen por la formación que da la Compañía de Jesús a religiosos que no pertenecen a su orden y por las enseñanzas desviadas en general, que se dan en los centros suspendidos”.<sup>53</sup> Al año siguiente, el cardenal Pío Laghi, prefecto de la Congregación para la Educación Católica, ordenó el cierre de estos centros, así como el del Instituto Interreligioso (Iter) de México y del Centro de Estudios Teológicos (CET), ambos de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM).<sup>54</sup>

### *Procesos de acompañamiento desde una educación popular liberadora*

Este novedoso modelo de formación teológica y las experiencias de inserción desembocaron en un compromiso vital para muchos integrantes de las congregaciones religiosas mexicanas. Esta responsabilidad con las mayorías empobrecidas encontró un cauce adecuado en la “educación popular liberadora”. Esta propuesta pedagógica educativa, desarrollada por el filósofo y pedagogo brasileño Paulo Freire, resonó fuertemente en quienes se formaron en la Teología Latinoamericana en perspectiva de liberación. La obra *Pedagogía del oprimido* fue la que mejor recepción tuvo en aquellas congregaciones que se inclinaron por la práctica de la educación popular.

Tanto la TL como la “pedagogía del oprimido” centran su atención en los pobres. Para la primera, son un lugar teológico, pues en ellos se descubre la acción de Dios; la pobreza y la opresión son signos del anti-reino; ante los pobres la Iglesia asume un compromiso de liberación y humanización. Para la segunda, el oprimido es aquel que ha sido deshumanizado y convertido en objeto de los sistemas de opresión; desde esta situación, dicha pedagogía invita a que el oprimido sea sujeto y protagonista de su propia liberación,

---

53 Alma E. Muñoz, “El cierre de un centro jesuita, por quejas de Rivera y otros jerarcas”, *La Jornada* (16 de marzo de 1997).

54 José Orlandis, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xx* (Madrid: Palabra, 1998), 220.

al mismo tiempo que al opresor, quien también es oprimido por las propias estructuras políticas, económicas, sociales e, incluso, religiosas.<sup>55</sup>

Desde su opción por Jesús de Nazaret, donde se destaca el carácter sociopolítico de su praxis, tanto religiosos como cristianos en general realizaron una interpretación política del evangelio buscando, al mismo tiempo, una reivindicación e inclusión de las mayorías empobrecidas en la vida pública, política, económica y religiosa. Por su lado, la pedagogía del oprimido apostó por la educación como un medio de transformación eficaz y, al mismo tiempo, una toma de conciencia histórica; conduciendo a una praxis que incide en la transformación de la realidad de opresión.

## **LA EDUCACIÓN LIBERADORA, MEDIO CLAVE PARA EL ACOMPAÑAMIENTO DE PROCESOS DE LIBERACIÓN**

Los obispos latinoamericanos se comprometieron en la II Celam-Medellín a acompañar y promover todo proceso de liberación de los pueblos del continente. Para cumplir con dicho compromiso, implementaron una iglesia renovada y encarnada en la realidad de sus pueblos; pero este acompañamiento sólo se lograría por la vía privilegiada de la educación, pues ésta es “factor básico y decisivo en el desarrollo del continente” (n. 1).<sup>56</sup> Asimismo, en el documento de “Educación”, los obispos explicitan y dejan por escrito qué tipo de educación reclama nuestro continente y cuál es la finalidad propia de ésta, implementada en la realidad particular de nuestro territorio latinoamericano: La educación que reclama nuestro continente es una “educación liberadora”, esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo”; por lo tanto, esta educación liberadora “es el medio clave para liberar a los pueblos de toda

---

55 John Jairo Pérez Vargas, et al., “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación”, *Revista Guillermo de Ockham*, no. 1 (enero-junio 2017), 105.

56 En adelante, se cita entre paréntesis el número del Documento. Celam, “Educación”, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. II Conclusiones* (Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968).

servidumbre y para hacerlo ascender ‘de condiciones menos humanas a condiciones más humanas’” (n. 8).

El compromiso de la Iglesia latinoamericana está claro, tanto para la educación sistemática (n. 10) como en la “Educación de Base”, que es de suma importancia —dada la realidad latinoamericana—, y para lo cual no debe escatimar sacrificio alguno; que comprometida, no sólo aspira a alfabetizar, sino a capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral (n. 16). Este compromiso conduce a la Iglesia a un apoyo solidario “con todo esfuerzo educativo, tendiente a liberar a nuestros pueblos” (n. 9) y, por lo tanto, a estar presente “en todas las posibles iniciativas del campo de la educación” (n. 27).

Así, en el citado documento hay una constante referencia a la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI; se constata que en varios de sus números aparece frecuentemente el binomio educación-desarrollo. Por lo anterior, podemos decir que para II Celam-Medellín el desarrollo abarca al hombre todo, es decir, en todas sus dimensiones; pero, además, debe incluir a todos los hombres de cualquier cultura, estrato social, religión o época. Ciertamente, siguiendo la tónica de dicha conferencia, este desarrollo debe estar pensado en primer lugar para los pobres, marginados y excluidos.

Esta opción por la educación liberadora por parte del episcopado latinoamericano es una auténtica alternativa ética a los sistemas educativos existentes, en los cuales sólo se promueve la transmisión de conocimientos y se repiten sistemas europeos ajenos a la realidad latinoamericana; igualmente, éstos tienen como finalidad el mantenimiento de estructuras sociales imperantes (n. 4). De tal manera que esta educación liberadora ha de ser humanizante, abierta, personalizante, pluralista, concienciadora, renovadora, crítica, anticipadora, dialogal; y, que por ende, conduce a la liberación integral de los hombres y de los grupos, sobre todo, de los sectores más pobres y marginados.<sup>57</sup>

El episcopado latinoamericano no tuvo ningún reparo en acudir a la pedagogía que se estaba implementando en varios países del

---

57 Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (México: Siglo XXI, 2006).

continente, es decir, la pedagogía de Paulo Friere. Ésta, claramente, posee los rasgos fundamentales de la educación liberadora que necesitaba la realidad de la Iglesia de esta Patria Grande. Ante una educación bancaria y utilitarista, cuya pedagogía conducía a una domesticación, Freire desarrolla una educación liberadora, sobre todo en *La educación como práctica de la libertad* y *Pedagogía del oprimido*<sup>58</sup> Pero más allá de una lucha pedestre entre pedagogías, lo que está de fondo es una confrontación de distintas antropologías:<sup>59</sup> la del hombre liberado y la del hombre esclavizado —atado a los sistemas políticos, económicos y religiosos opresores—. Describamos a detalle en qué consisten estos dos tipos de educación basadas en las dos obras freireanas antes mencionadas; para ello nos auxiliamos de la magnífica síntesis que nos presenta M. Vidal:

a) *La educación para la “domesticación”*.<sup>60</sup> También llamada educación “utilitaria” y educación “bancaria”, y su objetivo es utilitario, integrar progresivamente sectores cada vez más amplios de la población en la sociedad existente. En estas sociedades, lo más frecuente es que la creación cultural sea privilegio de los grupos que están en posesión del poder y de los que participan indirectamente en él. Así, deciden prácticamente cuál ha de ser el tipo de hombre y de sociedad que se ha de promover, o intentar hacerlo, de forma que se asegure su permanencia en el poder. La creación cultural la hacen esos grupos para su propio beneficio.

La educación “bancaria” dice lo mismo que la educación utilitaria, aunque mira sobre todo la relación educador-educando. Según esta concepción, el educando es como un recipiente en el cual el educador va haciendo sus depósitos; se considera la educación como un acto pasivo de recibir donaciones e imposiciones de otros. En el fondo de esta forma de educación hay una falsa idea del hombre;

---

58 “La liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que solo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos [...] La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo al hombre nuevo; ni opresores ni oprimidos, sino hombres liberándose. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 47.

59 Marciano Vidal, *Moral de actitudes II. Moral de la persona* (Madrid: Perpetuo Socorro, 1996), 146 y ss.

60 Vidal, *Moral de actitudes II*, 147.

concepción mecanicista de la conciencia; freno de todo lo que suponga creatividad; negación del carácter crítico; aceptación de una visión estática de la realidad.

La educación para la “domesticación” es una nueva forma de entender este tipo de educación “utilitaria” y “bancaria”. Este tipo de educación doma a los individuos frente a la realidad. Es un instrumento de dominación.

b) *La educación liberadora* es la educación para la “concienciación”. Intenta despertar y desarrollar en todos los ciudadanos una crítica, por medio de la cual se hagan capaces de: 1) interpretar y valorar su experiencia y situación; 2) anudar con los demás relaciones de diálogo y comunicación en un esfuerzo de interpelación recíproca; 3) comprometerse con los demás en la transformación del universo y de la sociedad para conseguir mayor liberación y comunión.

La educación liberadora tiene sus leyes: primacía de la praxis; respeto a la libertad del sujeto; la educación como algo continuo y permanente; democratización cultural; reconocerse los educandos como creadores de la historia y protagonistas de la misma; culminación de la educación en su proceso de liberación humana.

Tal tipo de educación exige una pedagogía especial: i) la comunicación no puede ser la comunicación de un contenido elaborado previamente; ii) el educador debe convertirse en un animador: su papel es el de interpelar al grupo o la comunidad; iii) el educando desarrolla al máximo sus cualidades creativas y transformadoras de la realidad.

c) *La educación popular liberadora*. Sintetizando todo lo anterior, para Freire la educación es un proceso de conocimiento, de formación política, de manifestación ética, de capacitación técnica y científica. Así, la educación es práctica indispensable del ser humano entendida como movimiento de lucha. “Y en esta conceptualización que ofrece Freire para la educación en general —nos dice Carlos Núñez Hurtado—, cabe muy bien en lo que nosotros entendemos por educación popular”.<sup>61</sup>

---

61 Carlos Núñez Hurtado, “Educación popular: una mirada de conjunto”, *Revista Decisio. ITESO-Cátedra Paulo Freire*, no. 10 (enero-abril 2005), 7.

El compromiso de participar en procesos de liberación encontró en la propuesta freireana una sólida plataforma en el campo epistemológico, terminológico y metodológico. Su propuesta ofreció elementos sustanciales para la aplicación de una educación que condujera a una concienciación de la realidad opresiva que se vivía en el continente y de la imperiosa necesidad de que la Iglesia trabajara como una verdadera comunidad educativa; sólo cumpliendo estas condiciones, la educación realmente será liberadora.

En Nicaragua, con el triunfo de la revolución sandinista, la educación popular se desarrolló de manera inaudita. Frente a la problemática social prevaleciente y después del derrocamiento del dictador Anastasio Somoza, se tuvieron que elaborar políticas públicas en el área de la vivienda, la educación, la salud y otras más. Los logros obtenidos mediante la aplicación de la educación popular hizo que en varios países latinoamericanos, sobre todo aquellos que luchaban por el restablecimiento de la democracia, se implementara este modelo.

Después de la década de los años setenta, en la que se desarrolló e impulsó la educación popular, “la capacidad de incidencia de los procesos sociales populares fue aumentando. Nacieron las ‘coordinadoras’, ‘los frentes’ y las ‘alianzas’ que relacionaron y dimensionaron a muchas de las organizaciones sociales de base, carentes en un principio de proyección política, y, por lo tanto, de verdadera capacidad de incidencia en los procesos de transformación que les daban origen ético”.<sup>62</sup>

Esta educación popular desembocó en la conformación de muchas Organizaciones No Gubernamentales; se plasmó en *la promoción y defensa de los derechos humanos*, en la cuestión ecológica, en *la promoción de la dignidad de la mujer*, en la promoción de la paz o del restablecimiento del tejido social, como se le llama en la actualidad. “Todos estos fenómenos expresaban las nuevas problemáticas, el desarrollo mismo de la conciencia sobre dichas temáticas y el creciente protagonismo de la sociedad civil que colocaba nuevos sujetos antes no existentes o siquiera considerados”.

---

62 Carlos Núñez Hurtado, “Educación popular: una mirada...”, 8.



De tal manera que la educación popular, nos dice claramente Carlos Núñez, “es una propuesta teórico-práctica, siempre en construcción [...]. Su visión es integral, comprometida social y políticamente. Se sustenta en una posición humanista, asume una posición epistemológica de carácter dialéctico [...]. Desarrolla una propuesta pedagógica, metodológica y didáctica basada en la participación, en el diálogo, en la complementariedad de muchos saberes. Y todo esto desde y para una opción política que ve el mundo desde la óptica de los marginados y excluidos y trabaja en función de su liberación”.<sup>63</sup>

## **EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS, ALFABETIZACIÓN DE ADULTOS Y CONCIENTIZACIÓN DE LA DIGNIDAD DE LAS MUJERES**

Como podemos ver, es una noción de educación popular comprometida social y políticamente, que no es neutra ni ingenua, siempre toma postura y opta por una visión de la sociedad y de la política —entendida ésta como “bien común”, un “para todos todo, para nosotros nada”, como dice el lema de los zapatistas de la década de los noventa del siglo pasado—. Así, las congregaciones religiosas que optaron por esta educación popular liberadora se fueron decantando por una educación y defensa de los derechos humanos; también en la creación y participación en organizaciones de carácter civil, sobre todo, en el campo de la ciudadanía y en las manifestaciones de protesta contra los fraudes electorales. Además, fueron involucrándose en un activismo social ante las desgracias naturales que aquejaron a la capital mexicana. Involucrarse e involucrar a la comunidad eclesial —y a la comunidad religiosa, por supuesto—, fue logro de un largo proceso de concientización, de un acompañamiento inserto entre las comunidades populares, pobres y marginales de zonas urbanas, rurales e indígenas.

Frente a la violencia y la represión hacia grupos sociales, asociaciones de alto impacto en el ámbito de la participación ciudadana, en contra de líderes sindicales y ataques hacia agentes de pastoral

---

63 Información brindada por la hermana María Elena Novelo, con base en el material usado en los talleres de alfabetización exprés.

comprometidos con la transformación de la realidad en los setenta y ochenta, surgieron nuevos actores sociales y nuevos espacios desde donde continuar trabajando en los procesos de liberación de los pobres y los excluidos. Desde esta realidad emergieron las primeras organizaciones no sujetas a instancias gubernamentales, las cuales buscan sobre todo el esclarecimiento de los casos de desaparición y de los presos políticos ocurridos durante 1968 y toda la década de los setenta. Como ya mencionamos, en estos años los integrantes de las guerrillas, tanto urbanas como rurales, fueron objeto de persecución, desaparición y asesinato.

Además de la represión y la matanza acaecidas en el movimiento estudiantil del 2 de octubre de 1968, encontramos otros tres momentos, como nos dice Miguel Concha Malo, que son “clave en el surgimiento de organizaciones no gubernamentales dedicadas a la promoción y defensa de los derechos humanos [...]: el terremoto de 1985, que disparó la acción colectiva frente a la ineficacia del presidente de la República mexicana”, Miguel de la Madrid; un tercer momento fue la elección del gobernador de Chihuahua en 1986, “en la que la población se organizó para protestar por el triunfo atribuido al candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), mientras el Partido Acción Nacional alegaba un fraude”; y un cuarto momento lo encontramos en las elecciones presidenciales de 1988, cuando el Frente Democrático Nacional, que postulaba al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, junto con un movimiento de ciudadanos que luchaba por la construcción de la democracia en México, “no reconoció los resultados de la elección”.<sup>64</sup>

Ante los vacíos dejados por la estructura política partidista y presidencialista, varias congregaciones religiosas que seguían un proceso de educación popular liberadora se adentraron en organizaciones como Alianza Cívica, Eureka, etcétera. De la misma manera, algunas congregaciones religiosas como los jesuitas y los dominicos fundaron centros de derechos humanos que tendrían como objetivo

---

64 Miguel Concha Malo, *La Memoria del Vitoria: 25 aniversario de la fundación del Centro de Derechos Humanos “Fray Francisco de Vitoria O. P.” A. C.* (México: Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, 2009).

principal velar por las garantías individuales de todos estos actores sociales. La incidencia en la sociedad y en la defensa de los derechos humanos por parte de la Compañía de Jesús se encauzó y concretó en la fundación del Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, el cual ha estado presente en varios momentos álgidos de la historia nacional. Por el lado de la Orden de Predicadores o dominicos está el Centro de Derechos humanos Fray Francisco de Vitoria.

Asimismo, la educación popular de varias congregaciones religiosas se encauzó hacia los programas de alfabetización de adultos en zonas marginadas, rurales e indígenas, principalmente. Como ejemplo tenemos a las religiosas del Instituto de Coadjutoras del Apostolado Social (ICAS), que estructuraron todo un proceso de alfabetización exprés, que da como resultado en dos semanas adultos lectores.<sup>65</sup> Este proceso de alfabetización se comenzó a implementar desde 1965 y el plan propone “mejorar su situación y autoestima para que ella misma se convierta en agente de transformación social”. El método está dirigido “a todas las personas adultas, sin distinción de sexo, nacionalidad, religión, situación social, que no han tenido la oportunidad de aprender a leer”, y consta del “libro con la técnica; un total de 27 carteles distribuidos de la siguiente manera: 7 azules, 7 rojos 7 verdes y un rojo pequeño, que es el primero que se utiliza y dos acordeones para los alfabetizados”.<sup>66</sup>

Otras congregaciones se enfocaron en la defensa de la dignidad humana, con especial énfasis en la dignidad de la mujer. Caso emblemático ha sido la Congregación de las Hermanas Oblatas del Santísimo Redentor, quienes se dedican a atender mujeres en contexto de prostitución en las zonas aledañas al centro histórico de la Ciudad de México. Para esta atención tienen un espacio que han nombrado “Madre Antonia”, donde ofrecen distintos servicios como atención médica, psicológica, de guardería o de capacitación técnica para realizar distintos oficios y así puedan ejercerlos al salir de este contexto de explotación sexual.

---

65 Información brindada por la hermana María Elena Novelo, con base en el material usado en los talleres de alfabetización exprés.

66 *Ibid.*

## CONCLUSIÓN

El Concilio Vaticano II y la II Celam-Medellín, desde sus propuestas eclesiológicas, metodológicas y pastorales fueron hitos que marcaron la vida eclesial en un sector de la jerarquía católica mexicana. No es desconocido —y ya a nadie sorprende o escandaliza— que en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, la jerarquía católica mexicana estuvo dividida entre obispos progresistas y obispos conservadores.

Además de este grupo progresista de obispos, fueron muchas las congregaciones religiosas que optaron por llevar a cabo el espíritu del Vaticano II y de la II Celam-Medellín, tanto en su vida congregacional como en su trabajo pastoral. Dicha opción implicó un nuevo estilo formativo en el área teológica y en su identidad como consagradas y consagrados: dejar las comodidades de sus casas céntricas e ir a las carencias de las casas enclavadas en las zonas marginadas y pobres. Esta inserción, junto con todo el espíritu renovador, llevó a muchas congregaciones a involucrarse en un proceso de liberación y en una propuesta educativa liberadora, como lo pedía el Episcopado Latinoamericano en Medellín. Como el medio adecuado utilizaron la educación popular sostenida en una pedagogía freireana, orientada a la formación de hombres nuevos, libres y críticos de la realidad en la que se encuentran inmersos.

Podemos concluir que la educación popular, al ser una opción en el campo social y político, llevó a muchas congregaciones religiosas a decantarse y encauzar todo su trabajo y compromiso de acompañamiento en procesos de liberación y en la defensa de los derechos humanos, de alfabetización, de concienciación sobre la dignidad de la mujer; así como en la creación y participación en Organizaciones No Gubernamentales. Las congregaciones mencionadas en este trabajo son algunos ejemplos de ello, unos más conocidos que otros, pero que nos dan una idea de cómo se impulsó y orientó esta educación popular hacia un compromiso y una opción políticos.

Por último, este artículo es un granito de arena en el trabajo de recuperación y consignación por escrito de la memoria histórica y de la transmisión oral del impacto que tuvieron el Concilio Vaticano II

y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la Iglesia católica mexicana; además, ha contribuido un poco, sólo un poco, en el análisis de la gran reticencia a la Teología de la Liberación y de la prohibición de su enseñanza en muchos seminarios diocesanos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aboites, Luis. "El último tramo, 1929–2000". *Nueva historia mínima de México*. México: El Colegio de México, 2004.
- Aziz Nassif, Alberto y José Alonso Sánchez (coords.). *Sociedad civil y diversidad III*. México: CIESAS–Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Beozzo, José Oscar. *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. Sao Paulo: CESEEP–Paulinas–CEHILA, 2015.
- Calvo Isaza, Óscar y Mayra Parra Salazar. *Medellín (rojo) 1968*. Medellín: Planeta, 2012.
- Camp, Roderic A. *Cruce de espadas. Política y religión en México*. México: Siglo XXI, 1998.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Castañeda, Jorge. *Compañero. Vita e morte di Ernesto Che Guevara*. Milano: Oscar Mondadori, 1977.
- Castellanos, Laura. *México armado 1943–1981*. México: Era, 2017.
- Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1968.
- Codina, Víctor. "Nueva configuración de la Iglesia". En *El Concilio Vaticano II: ¿batalla perdida o esperanza renovada?*. México: UPM–Imdosoc, 2015.
- Concha Malo, Miguel. *La Memoria del Vitoria: 25 aniversario de la fundación del Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria O. P."* A. C. México: Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, 2009.
- Crónicas del Colegio de Estudios Teológicos de la Compañía de Jesús en México (Antiguo Colegio Máximo de Cristo Rey)*. Fuente primaria.
- De la Rosa, Martín. "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la Celam II (1965–1979)", *Cuadernos Políticos*, no. 19 (enero–marzo 1979).

- Del Valle, Luis G. *Primero ser hermanos, luego todo lo demás. Memorias y reflexiones. Primera parte*. San Luis Potosí: Centro de Reflexión Teológica, 2008.
- Ellacuría, Ignacio. "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana". En *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, ed. Antonio Vargas Machuca, 328. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1994.
- Fazio, Carlos. *La cruz y el martillo*. México: Joaquín Mortiz-Planeta, 1987.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2006.
- García, Jesús. "La Iglesia mexicana desde 1962." En *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. V. Salamanca: Sígueme, 1984.
- Glockner, Fritz. *Los años heridos. La historia de la guerrilla en México 1968-1985*. México: Planeta, 2019.
- . *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*. México: Ediciones B, 2007.
- González Faus, José Ignacio. *Vicarios de Cristo: los pobres*. México: Imdosoc, 2009.
- González Marcos, Isaac (ed.). *Concilio Vaticano II. 40 años después*. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006.
- Légorreta, José de Jesús (coord.) *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. México: UIA-Buena Prensa, 2018.
- León XIV. *Dilexi Te. Exhortación apostólica sobre el amor hacia los pobres*. México: Buena Prensa, 2025.
- Loeza, Soledad. "Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968". En *Nueva historia general de México*. México: El Colegio de México, 2017.
- López Sáenz, Juan Carlos (coord.). *A 100 años de nuestra llegada: los redentoristas en México*. México: s/e, 2008.
- Madrigal Terrazas, Santiago. *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*. Madrid: BAC, 2016.
- Marroquín, Enrique. *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992*. México: UNAM-CIICH, 2007.

- Muñoz, Alma E., “El cierre de un centro jesuita, por quejas de Rivera y otros jerarcas”, *La Jornada* (16 de marzo de 1997). <https://www.jornada.com.mx/1997/03/16/jesuita.html>
- Núñez Hurtado, Carlos. “Educación popular: una mirada de conjunto”, *Revista Decisio. ITESO-Cátedra Paulo Freire*, no. 10 (enero-abril 2005).
- O'Donnell, Pacho. *Che. La vida por un mundo mejor*. Barcelona: Grijalbo, 2003.
- Orlandis, José. *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Palabra, 1998.
- Palacio, Carlos. *Vida Religiosa. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*. Trotta: Madrid, 1994,
- Parra, Alberto. “Medellín: la Iglesia de los pobres de ayer y de mañana”. En *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín: a 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, coord. José de Jesús Legorreta. México: UIA-Buena Prensa, 2018.
- Pensado, Jaime M. *El Movimiento Estudiantil Profesional (MEP): una mirada a la radicalización de la juventud católica mexicana durante la Guerra Fría*. California: University of California Press, 2015.
- Pérez Vargas, John Jairo, et al. “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación”, *Revista Guillermo de Ockham*, no. 1 (enero-junio 2017).
- Planellas I Barnosell, Joan. *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*. Barcelona: Herder, 2014.
- Romero de Solís, José Miguel. *El agujón del Espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1892-1992)*. México: Imdosoc-El Colegio de Michoacán-Universidad de Colima, 2006.
- Sala, Ramón. “El mundo de los pobres. El legado de la constitución *Gaudium et Spes*”. En *Concilio Vaticano II. 40 años después*, ed. Isaac González Marcos. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2006.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Teología en América Latina*. Vol. III. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002.
- Schickendantz, Carlos. “Los signos de los tiempos: la escucha de la voz de Dios en la historia”. En *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín*, coord. José de Jesús Legorreta. México: UIA-Buena Prensa, 2018.

Tamayo Acosta, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*.

Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.

Valencia, Felipe P. "La Iglesia católica cubana: entre el Vaticano II y la revolución marxista". *Revista Cultura y Religión*, no. 1 (junio 2019).

Vidal, Marciano. *Moral de actitudes II. Moral de la persona*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1996.

———. *Moral de actitudes III. Moral social*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1980.

### **Juan Carlos López Sáenz**

Es maestro en teología por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y académico de tiempo completo en el Departamento de Ciencias Religiosas de la misma universidad. Contacto: juanc.lopez@ibero.mx



■ MTRO. RONALDO ARTURO URIZAR ARAGÓN  
■ GUATEMALA

# EXPERIENCIA Y REFLEXIÓN EN LA ESCUELA DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

(IMDOSOC-UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR)

*Testimonio*

## COMO INTRODUCCIÓN

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) constituye una de las expresiones más vivas de la fe cristiana encarnada en la historia. Sin embargo, muchos creyentes suelen reducirla a una dimensión asistencial o filantrópica, vinculada únicamente con la atención a los pobres. Esta percepción parcial ha generado una comprensión limitada del mensaje social del Evangelio. La presente reflexión surge a partir de una experiencia personal: la convocatoria a un curso sobre el pensamiento social de la Iglesia en México, que despertó la inquietud de descubrir si realmente el Magisterio católico habla al respecto de este tema.

## EXPERIENCIA TEÓRICA Y PRÁCTICA DE LA GIRA

Cuando vi por primera vez el anuncio de una gira por México para recibir un curso sobre el *pensamiento social de la Iglesia*, me vino a la mente una pregunta: ¿existe realmente una línea sistemática y

coherente del Magisterio sobre este tema? Lo que muchas veces escuchamos en homilías, documentos o mensajes oficiales de la Iglesia, se resume en una frase tan citada como profunda: la “opción preferencial por los pobres”.<sup>1</sup>

En mi formación teológica —centrada en la Sagrada Escritura, el Magisterio, la evangelización, la homilética, la predicación, la liturgia y la pastoral— y en mi apostolado en la predicación en las comunidades eclesiales, solía encerrar el pensamiento social de la Iglesia casi exclusivamente como el compromiso con los pobres y marginados en forma de asistencialismo. Sin embargo, al profundizar en las fuentes, comprendí que esta visión es sólo una parte del vasto horizonte que la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) propone.

La experiencia académica y pastoral vivida en el curso impartido por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) constituyó una oportunidad privilegiada para profundizar en los principios del pensamiento social de la Iglesia. En colaboración con la Universidad Rafael Landívar, esta formación permitió articular la reflexión teológica con los desafíos sociales contemporáneos.

Tal como señaló el papa Francisco, “la preferencia por los pobres está en el centro del Evangelio”,<sup>2</sup> y según san Juan Pablo II, la opción por los pobres “es una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana” (*Sollicitudo Rei Socialis* n. 42).

Por su parte, el padre Gustavo Gutiérrez advirtió que los pobres “no son aceptados como personas... son invisibles y no tienen derechos, su dignidad no es reconocida”.<sup>3</sup> Estas expresiones apuntan a que el “lugar teológico” (la realidad donde Dios se hace presente) es también la realidad de los pueblos, y de modo especial los rostros de los oprimidos, los pobres y los excluidos; despertando la conciencia de que el “lugar teológico” también se encuentra en la realidad de nuestros pueblos.

Este proceso formativo hizo evidente la necesidad de un lenguaje teológico que comunique la verdad del Evangelio con sencillez

1 Cfr. Celam, *Documento de Puebla*, (México: Celam, 1979), no. 1134.

2 Francisco, *Audiencia General* (Ciudad del Vaticano, La Santa Sede, 2020).

3 “Fr. Gustavo Gutierrez: the poor are the starting point of liberation theology”, *Catholic News Agency* (Irondale: EWTN News, 2015).

y cercanía, evitando los excesos teóricos o filosóficos que muchas veces alejan el mensaje de la gente común. Tal como recuerda el papa Francisco, “la verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí mismo, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con los demás” (*Evangelii Gaudium*, n. 88).

Durante la gira académica realizada por diversos lugares de la Ciudad de México, se pudieron constatar las luces y las sombras de una sociedad marcada por la desigualdad y la fragmentación. En la visita al Palacio Legislativo, sede de la Cámara de Diputados y del Congreso de la Unión, se observaron las tensiones políticas motivadas más por intereses partidistas que por el bien del pueblo. Con diversos testimonios de activistas sociales se evidenció como grandes corporaciones transnacionales han sido responsables de graves tragedias ecológicas, ocasionando la destrucción de ecosistemas y la pérdida de vidas humanas, mientras que eluden sus compromisos éticos y responsabilidades sociales. Estas prácticas revelan un modelo económico que privilegia el lucro sobre la vida y el mercado sobre la persona humana, configurando lo que el papa Francisco ha denunciado como una “cultura del descarte” (*Laudato Si'* n. 22).

Asimismo, estas dinámicas han provocado la migración forzada, por la que miles de mujeres y hombres se vieron obligados a abandonar sus tierras ante la pobreza, la violencia estructural y la degradación ambiental. Este fenómeno, más que un simple desplazamiento geográfico, constituye un clamor por la dignidad y la justicia. Como nos recuerda *Fratelli Tutti* (37), “no se trata sólo de migrantes, sino de rostros concretos que interpelan nuestra humanidad y nuestra fe”.

Los migrantes no buscan privilegios, sino la posibilidad de vivir con dignidad mediante su trabajo. Sin embargo, paradójicamente, son criminalizados y rechazados por los mismos sistemas que se benefician de su esfuerzo. En este sentido, la teología social invita a reconocer en ellos la presencia del Cristo sufriente (*cfr.* Mt 25, 35-40), que se identifica con quienes son excluidos o marginados. La indiferencia ante su dolor revela una profunda crisis ética y espiritual, la cual exige un cambio de mentalidad hacia una fraternidad universal (FT n. 8).

En esta visita a la Ciudad de México, uno de los momentos más significativos fue conocer los canales de Xochimilco, un espacio emblemático de la entidad mexicana, donde aún se percibe la tensión entre los esfuerzos por preservar un equilibrio ecológico y las fuerzas destructivas y el deterioro ambiental. Allí, la resistencia de las comunidades originarias revela una lucha silenciosa, pero constante, frente a las presiones del mercado, la urbanización descontrolada y la indiferencia institucional. Los habitantes de esta zona, herederos de una sabiduría ancestral que comprende la tierra como madre y no como recurso, encarnan una ética del cuidado que contrasta con las visiones modernistas orientadas únicamente al beneficio económico y sin compromiso social ni ecológico.

Esta experiencia nos permitió comprender que la crisis ambiental no puede abordarse separada de la crisis humana y social. La contaminación de los canales, la pérdida de la biodiversidad y la precarización de la vida de las familias locales son expresiones de una misma herida: la ruptura de la relación entre el ser humano, la naturaleza y Dios. Como recordó el papa Francisco, “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental” (*Laudato Si'* n. 139). Por ello, la ecología integral se presenta no sólo como una propuesta científica o ética, sino como una espiritualidad encarnada que impulsa a construir justicia y fraternidad desde el respeto a la vida en todas sus formas.

Todas estas vivencias revelan que la Doctrina Social de la Iglesia no es un conjunto de principios teóricos, sino una *espiritualidad encarnada* que interpela la conciencia cristiana y exige compromiso con la solidaridad, la fraternidad y la justicia. Tal como afirma el profeta Isaías: “Aprendan a hacer el bien, busquen la justicia, socorran al oprimido, defiendan al huérfano, protejan a la viuda” (Is 1, 17).

## FUNDAMENTO DE LOS PADRES DE LA IGLESIA Y DEL MAGISTERIO

El Pensamiento Social Cristiano no nace de ninguna ideología, sino del Evangelio mismo, pues en la misión de Jesús se manifiesta el proyecto liberador del Reino de Dios, centrado en la dignidad humana, la justicia y la misericordia. El Evangelio según san Lucas recoge

la proclamación programática de Jesús: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la Buena Nueva a los pobres” (Lc 4, 18). Esta afirmación inaugura una praxis que vincula la fe con la transformación social.

Desde los primeros siglos, los Padres de la Iglesia comprendieron que la caridad cristiana implicaba responsabilidad social. Ya san Juan Crisóstomo advertía que “no compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida”.<sup>4</sup> Por su parte, san Ambrosio de Milán recordaba que “la tierra fue creada para todos, no solo para los ricos”.<sup>5</sup> Estas convicciones muestran que el compromiso con la justicia social forma parte intrínseca del discipulado cristiano y no es una dimensión opcional.

El Magisterio moderno comenzó a sistematizar esta reflexión con León XIII, quien en *Rerum Novarum* (1891) denunció las injusticias del naciente capitalismo y defendió los derechos de los trabajadores. En *Quadragesimo Anno* (1931) se profundizó la cuestión de la justicia y la subsidiariedad, respondiendo a los retos del totalitarismo; *Mater et Magistra* (1961) introdujo la idea del bien común como objetivo central de la vida social y reforzó la responsabilidad de los cristianos frente a la injusticia estructural. Por su parte, *Pacem in Terris* (1963) fue la primera encíclica que se dirigió a “todos los hombres de buena voluntad”, subrayando la paz, los derechos humanos y la cooperación internacional como pilares del orden social.

Desde entonces, la DSI se fue consolidando como un cuerpo doctrinal que ilumina las relaciones sociales, económicas y políticas desde la fe. De modo que el Concilio Vaticano II retomó esta línea con fuerza al afirmar que “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo [...] son también los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (*Gaudium et Spes* n. 1).

Esta identificación de la Iglesia con la humanidad doliente preparó el terreno para una visión más comprometida del anuncio evangélico, especialmente en contextos marcados por la pobreza y la

---

4 San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Lázaro*, 48 992D.

5 San Ambrosio de Milán, *De Nabuthe Jezraelita*.

exclusión. En América Latina, las Conferencias Generales de Medellín (1968), de Puebla (1979) y de Aparecida (2007) consolidaron la expresión “opción preferencial por los pobres” como una categoría teológica que orienta la misión evangelizadora.<sup>6</sup>

En este camino de reflexión descubrimos la riqueza de los documentos del papa Francisco, los cuales aportan una renovación audaz y profundamente evangélica al pensamiento social. Él nos invita a salir de las trincheras moralistas o puritanas para volver al corazón del Evangelio, donde la fe se hace cultura y compromiso. Sus enseñanzas sobre el *amor político*, la *ecología integral*, la *economía al servicio de la persona* y la *fraternidad universal* han desconcertado a muchos, pero también han despertado la conciencia de una Iglesia verdaderamente “en salida” (EG n. 20).

Para algunos fieles, escuchar al Papa hablar de ecología o de política puede resultar sorprendente; sin embargo, estas dimensiones siempre han estado presentes, especialmente, en la *teología latinoamericana* (como podemos ver en la referencia a los documentos de Medellín, Puebla y Aparecida, entre otros), que nació al calor de las luchas por la justicia y la liberación de los pueblos oprimidos. América Latina ha conocido de cerca la pobreza estructural, la corrupción y la violencia de sistemas injustos y desde ese dolor se ha forjado una fe encarnada, una teología que “escucha el clamor de los pobres y el clamor de la tierra” (LS n. 49).

El papa Francisco ha dado un impulso decisivo al pensamiento social contemporáneo, presentando una visión integral y profundamente humanista. En *Evangelii Gaudium* (2013) propuso la alegría del Evangelio como fuerza transformadora de la sociedad, señalando que “no puede ser auténtica una fe que ignore el sufrimiento de los demás” (n. 188). En *Laudato Si'* introdujo la categoría de “ecología integral”, subrayando que “todo está conectado” (n. 117) y que el clamor de la tierra y el clamor de los pobres son un mismo grito (n. 49).

Más tarde, en *Fratelli Tutti* (2020), presentó la fraternidad y la amistad social como pilares para una nueva cultura política inspirada en el amor social (n. 180). De este modo, Francisco amplió

---

6 Celam, *Documento...*, n. 1134.

el horizonte de la DSI hacia temas como la política, la economía, la migración y el diálogo interreligioso, mostrando que el Evangelio tiene una fuerza transformadora que abarca todas las dimensiones de la existencia humana.

Su magisterio ha desconcertado a algunos sectores, pero también ha despertado una profunda renovación pastoral. Francisco recuerda que “la grandeza política se muestra cuando se trabaja por los grandes principios y pensando en el bien común” (FT n. 178). Con ello, recupera *el sentido evangélico del amor político, entendido como servicio concreto al prójimo y búsqueda del Reino de Dios en la historia*.

De esta manera, *el pensamiento social cristiano se presenta como una expresión del amor activo que busca transformar las estructuras injustas en signos del Reino de Dios*. En palabras del apóstol Santiago, “la fe, si no tiene obras, está muerta” (St 2, 17), y hoy esas obras se concretan en la promoción de la justicia, el cuidado del planeta, la hospitalidad con los migrantes y la construcción de la paz.

## PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Los principios de la DSI expresan la visión evangélica del ser humano y de la sociedad. En ellos se manifiesta el proyecto de Dios para la convivencia fraterna, la dignidad personal y el bien común.

-*Dignidad de la persona humana*. Según el Génesis, “Dios creó al hombre a su imagen y semejanza” (Gn 1, 26), fundamento que otorga a cada persona una dignidad inalienable. San Juan afirma que “quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20). El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que la dignidad humana es “la base de la libertad y de la comunidad” (n. 1700).

-*Bien común*. El Concilio Vaticano II define el bien común como “el conjunto de condiciones sociales que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros alcanzar más plena y fácilmente su propia perfección” (GS n. 26).

-*Solidaridad y subsidiariedad*. San Juan Pablo II explicó que la solidaridad “no es un sentimiento superficial, sino la determinación firme de comprometerse por el bien común” (*Sollicitudo*

*Rei Socialis* n. 39) mientras que la subsidiariedad exige que “las instancias superiores no reemplacen injustificadamente la iniciativa de las inferiores” (QA n. 79).

–*Opción preferencial por los pobres*. Inspirada en la vida de Jesús y expresada en la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25–37), la Iglesia afirma su compromiso con los más vulnerables. El papa Francisco recuerda que “cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres” (EG n. 187).

–*Destino universal de los bienes y cuidado de la creación*. La *Laudato Si'* enseña que “la tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos” (n. 93). Este principio se vincula con la responsabilidad de cuidar “nuestra casa común”, no como una tarea secundaria, sino como parte integral de la fe cristiana.

## ¿QUÉ NOS MUEVE ESTA EXPERIENCIA COMO TEÓLOGOS DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR (URL)?

Nos da el imperativo de buscar las formas para que la Universidad Rafael Landívar —y, por supuesto, cada uno de los participantes en la gira— pueda ser parte de la acción del DSI; y podríamos contribuir con algunas propuestas, a modo de lluvia de ideas, para implementar en algunas de las facultades de esta institución:

### *Aplicaciones en los campos de estudio y acción teológica*

–Curso transversal de *Fundamentos bíblicos de la Doctrina Social de la Iglesia*, que integre textos como *Gaudium et Spes*, *Evangelii Gaudium* y *Deus Caritas Est* (Benedicto XVI, 2005), permitiendo un enfoque teológico–pastoral.

### *Economía*

–Laboratorio de economía solidaria para diseñar proyectos basados en la *economía del bien común* y la *justa remuneración*, siguiendo la Encíclica *Caritas in Veritate* (Benedicto XVI, 2009,).

–Seminario de finanzas éticas para analizar la subsidiariedad como principio rector en la economía contemporánea.



### Política

- Foro de ciudadanía cristiana con el fin de promover la participación política responsable de los fieles, inspirándose en *Fratelli Tutti* (n. 180).
- Programa de liderazgo subsidiario con el objetivo de formar líderes laicos comprometidos con el bien común y el servicio público.

### Ecología

- Huerto ecológico universitario para crear un espacio educativo que una el aprendizaje científico con la espiritualidad del cuidado, inspirado en *Laudato Si'*. Ideal para la facultad de ciencias ambientales y agrícolas.
- Ciclo de conferencias "Ecología y Doctrina Social de la Iglesia": Promover el diálogo entre teólogos, científicos y movimientos sociales sobre la sostenibilidad integral.

### Derechos humanos

- Clínica jurídica que ofrezca asesoría gratuita a migrantes y personas vulnerables, basándose en la dignidad humana y la justicia social (CDSI n. 388).
- Campaña "Derechos como deberes" que pueda concientizar sobre la responsabilidad personal y social en la defensa de la vida y la justicia (*Libertatis Conscientia*).

### Migración

- Programa de acogida integral con el fin de crear espacios parroquiales y universitarios de acompañamiento espiritual, educativo y jurídico para migrantes.
- Estudio comparativo ecuménico que permita fomentar el diálogo interreligioso sobre la responsabilidad social de los diferentes cultos religiosos, velando por el bien común de la humanidad. (En Escuintla,<sup>7</sup> el año anterior, llevamos a cabo un

---

7 N. del E.: Ciudad al sur de Guatemala.

diálogo interreligioso y, aunque no se presentaron tres de los seis participantes, fue una experiencia alentadora, durante el curso de Diálogo interreligioso e interculturalidad, en facultad de ciencias de la salud).

*Y no podemos perder nuestro imperativo personal quienes participamos en la gira*

La DSI no se limita al aula o al templo, sino que debe encarnarse en la vida diaria. Algunas prácticas concretas pueden favorecer esta interiorización:

- Oración y reflexión diaria. Meditar un principio de la DSI y aplicarlo al día (“Hoy viviré la solidaridad con mi vecino”).
- Consumo responsable. Adoptar hábitos coherentes con la justicia distributiva y el destino universal de los bienes (*Laudato Si’* n. 206). ¿Cuántas chumpas<sup>8</sup> hay en tu closet? ¿Realmente, cuántas necesitas? Las que sobran puedes darlas a quienes las necesiten.
- Voluntariado regular. Servir en obras de caridad, como signo de la opción preferencial por los pobres (*Evangelii Gaudium* n. 199).
- Educación ecológica en el hogar que fomente prácticas sostenibles, recordando que “cuidar la creación es parte esencial de la vida cristiana” (*Laudato Si’* n. 217). Dejemos de utilizar vajillas desechables, clasifiquemos la basura en nuestros hogares.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Concluyo esta reflexión a la luz de la Palabra de Dios. En el Evangelio según san Lucas (10, 25-37), un experto en la Ley quiso poner a prueba a Jesús y, con aparente ingenuidad, le preguntó: “¿Y quién es mi prójimo?”. Jesús, fiel a su pedagogía del Reino, no respondió con una teoría abstracta, sino con una narración que interpela la conciencia: la historia del hombre asaltado y abandonado al borde del camino.

---

8 N. del E.: abrigo o chamarra.

Mientras los representantes del culto y la Ley pasaron de largo, temerosos de contaminarse o de involucrarse, fue un samaritano (considerado hereje e indigno según los criterios religiosos de la época) quien se detuvo, lo vio y se conmovió profundamente. Su compasión se transformó en acción, vendó sus heridas, lo llevó a un lugar seguro, pagó por su cuidado y prometió cubrir cualquier gasto adicional. En este gesto concreto se revela el corazón del pensamiento social cristiano: la misericordia que se traduce en compromiso, la fe que se hace servicio.

Este pasaje ilumina la misión de todo creyente, particularmente, la de los laicos llamados a predicar no sólo con palabras, sino con gestos de amor fraterno que encarnen la compasión de Cristo en medio del mundo. Jesús concluyó con una pregunta que desarma toda justificación: “¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los ladrones?”. El maestro de la Ley respondió: “El que practicó la misericordia con él”. Y Jesús, con autoridad y ternura, sentenció: “Ve y haz tú lo mismo”.

## REFERENCIAS

Celam, *Documento de Puebla*. México: Celam, 1979.

Francisco, *Audiencia General*. Ciudad del Vaticano, La Santa Sede, 2020.

### Ronaldo Arturo Urizar Aragón

Es maestro en orientación educativa, familiar y laboral por la Universidad Internacional de la Rioja, y licenciado en teología con especialidad en psicopedagogía y familia por la Universidad Galileo. También es catedrático en la Facultad de Teología de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala; así como agente de pastoral, misionero predicador, orientador familiar y de parejas, ingeniero industrial y constructor de tecnologías en fibra óptica.

...

# Miscelánea

# Mesa de novedades

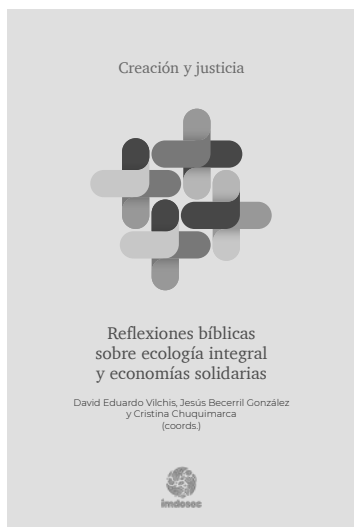
**Novedades editoriales Imdosoc 2025**

Becerril González, Jesús y Eduardo Brasileiro (coords.), *Aldeas: repensando la economía desde lo comunitario*, México, Imdosoc, 2025.

En un contexto marcado por la violencia, la explotación y el descarte, especialmente en las periferias de América Latina y el Caribe, este libro surge como una testimonio colectivo de resistencia y creatividad. Es fruto de la colaboración entre el Ceperap-Celam, el Imdosoc y la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais; reúne experiencias y reflexiones que desafían el paradigma económico dominante, proponiendo alternativas basadas en la dignidad humana, la solidaridad y el cuidado de la vida.

Lejos de limitarse al uso de indicadores macroeconómicos, las iniciativas aquí presentadas ponen en el centro los rostros, voces e historias de quienes, desde sus territorios, promueven nuevas formas de producción, consumo y organización colectiva. Inspirados por el Magisterio y el legado del papa Francisco, los autores recuperan la categoría de “aldeas” como espacios periféricos-comunitarios capaces de crear alternativas económicas y reconfigurar los vínculos entre comunidad, economía y espiritualidad.





David Eduardo Vilchis, Jesús Becerril González y Cristina Chuquimarca (coords.), *Creación y justicia. Reflexiones bíblicas sobre ecología integral y economías solidarias*, México, Imdosoc, 2025.

En un contexto global marcado por la crisis ecológica y la urgente necesidad de construir economías más justas y solidarias, este pequeño libro busca ser una herramienta de inspiración y acción para comunidades de fe y otros actores comprometidos con la justicia ambiental y social. Este

material, diseñado especialmente para el Tiempo de la Creación, conecta el mensaje espiritual de las Escrituras con los desafíos contemporáneos de cuidado de la casa común y la construcción de un mundo más equitativo.

# Convocatoria

**La Cuestión Social 2026-1**

**La Cuestión Social** es una revista científica internacional y arbitrada, cuyo objetivo es contribuir a la enseñanza, investigación y difusión del Pensamiento Social Cristiano (PSC). Emplea un sistema estricto de arbitraje de doble ciego con evaluadores tanto nacionales como extranjeros. La revista es publicada semestralmente por la Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social A. C. a través del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Imdosoc) y ofrece trabajos originales, inéditos y de actualidad en las áreas de teología, ciencias sociales y humanidades sobre los vastos temas que constituyen el PSC.

El Imdosoc invita a la comunidad académica a participar en el número de enero-junio de 2026 con artículos inéditos sobre el tema “La ética del cuidado, una perspectiva relacional y transformadora: repensar la construcción de sociedades más empáticas”.

La ética del cuidado, surgida décadas atrás como respuesta a teorías abstractas, universales y pragmatistas, destaca y valora más la conexión emocional y el cuidado, buscando visibilizar trabajos históricamente invisibilizados. Esta perspectiva ética centrada en la relacionalidad (relaciones concretas), pues somos seres en red; la vulnerabilidad (interdependencia humana), ya que prioriza la respuesta a necesidades de quienes son dependientes (niños, enfermos, ancianos); y la acción situada (responsabilidad contextualizada), dado que exige atender particularidades, no sólo plantear reglas generales; ha permeado en diversas disciplinas como la Bioética, las Políticas públicas y la Ecología, así como en ámbitos como la enfermería, la educación o el trabajo social, donde la compasión y la respuesta a necesidades concretas son esenciales.

Desde esta perspectiva, actuar moralmente implica escuchar, responder y comprometerse con el bienestar del otro, especialmente en contextos de desigualdad.

Esta publicación tiene como finalidad dar a conocer las reflexiones de autoras y autores comprometidos con el cambio social y la justicia, en torno al cuidado en las sociedades actuales, su lugar en las políticas públicas y su práctica concreta.

El plazo de recepción de los artículos queda abierto desde la publicación de la presente convocatoria hasta el 20 de marzo de 2026. La recepción y publicación de las contribuciones a este número deberán ajustarse a las siguientes directrices:



Ambos archivos se deben enviar en formato electrónico al siguiente correo electrónico: [cuestion@imdosoc.org](mailto:cuestion@imdosoc.org)

Al enviar cada artículo, el autor del mismo cede los derechos para la publicación, reproducción y distribución, incluidas las imágenes, a esta revista y aceptará el dictamen del Consejo Editorial de la misma, el cual aprobará, rechazará o emitirá, en su caso, las recomendaciones o correcciones necesarias para su publicación.



